

Islamisierung von Muslimen?

Fragen zur Institutionalisierung muslimischer Repräsentanz und
Religionslehrerausbildung in Deutschland und Österreich

DISSERTATION

zur Erlangung des akademischen Grades

Doktor der Philosophie (Dr. phil.)
im Fach Religionswissenschaft/Islamwissenschaft

eingereicht an der
Philosophischen Fakultät
der
Universität Erfurt

von
Dipl. Übers. Mark Bodenstein
10. 9. 1971, Lingen

Gutachter:

1. Prof. Dr. Jamal Malik
2. Prof. Dr. Stephan Conermann

Datum der Promotion: 1. 8. 2008

urn:nbn:de:gbv:547-201000528

Abstract

Focussing on the recognition as religious community and the teacher training für Islamic education in public schools, this thesis describes how Muslims in Germany and Austria integrate into the respective institutional fields. In the course of various mimetic processes, which can be summarised as structural assimilation, Muslims leave their traditional (and perhaps original) forms of self-organisation and education behind. The example of the not yet legally recognised Islamic religious community in Germany shows that these efforts do not necessarily lead to the intended goal. At the end the question has to be posed, what characterises these forms of representation and teacher training as Islamic.

Zusammenfassung

An den Beispielen Anerkennung als Religionsgemeinschaft und Religionslehrerausbildung versucht diese Arbeit aufzuzeigen, wie Muslime in Deutschland und Österreich sich in die jeweiligen institutionellen Felder einfügen. In verschiedenen mimetischen Prozessen werden traditionelle (und evtl. originäre) islamische Formen der Selbstorganisation und Bildung hinter sich gelassen und strukturelle Assimilationsleistungen erbracht, auch wenn dies etwa im Falle einer Anerkennung als islamische Religionsgemeinschaft in Deutschland noch nicht zum Ziel geführt hat. Am Ende stellt sich jeweils die Frage, was denn nun (noch) das islamische an diesen Formen der Repräsentanz und der Religionslehrerausbildung ist.

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	1
1.1. Fragestellung	1
1.1.1. Geographischer Rahmen	2
1.1.2. Vergleichsrahmen	3
1.1.3. Jüdische Minderheit als Vergleich	3
1.1.4. Außereuropäische Referenz	4
1.2. Islamizität	5
1.3. Quellenlage	6
1.4. Historische Abrisse muslimischer Präsenz	7
1.4.1. Kurze Geschichte der Muslime in Deutschland	7
1.4.2. Kurze Geschichte der Muslime in Österreich	11
 I. Präsenz und Repräsentanz	 15
2. Muslimische Repräsentanz in Deutschland und Österreich	17
2.1. Repräsentanz von Muslimen in Deutschland	17
2.1.1. Charakteristika einer Religionsgemeinschaft	19
2.1.2. BVerwG und Schura D – Neubau einer Religionsgemeinschaft	23
2.1.3. Deutsche Islam Konferenz	26
2.1.4. Koordinationsrat der Muslime in Deutschland	28
2.2. Muslime in Österreich	29
2.2.1. Organisation und Institutionalisierung	29
2.2.2. Islam als gesetzlich anerkannte Religionsgesellschaft	31
2.3. Repräsentanz von Muslimen in Österreich	35
 3. Repräsentanz von Juden in Deutschland und Österreich im Vergleich	 37
3.1. Deutschland	37
3.1.1. Zentralrat der Juden in Deutschland	39
3.1.2. Union Progressiver Juden	42
3.1.3. Rechtsstellung und Zahlen	43
3.2. Österreich	44
3.2.1. Rechtsstellung und Zahlen	45
3.3. Jüdischer Religionsunterricht	46
 4. Islamizität muslimischer Repräsentanz	 49

II. Religionsunterricht und Religionslehrerausbildung	63
5. Islamunterricht und Islamischer Religionsunterricht	65
5.1. Ziele und Grenzen öffentlichen Interesses an (islamischem) Religionsunterricht	65
5.1.1. PISA und die bildungstheoretische Diskussion	65
5.2. Islamunterricht an öffentlichen Schulen in den deutschen Bundesländern .	68
5.2.1. NRW – Islamkunde in deutscher Sprache	69
5.2.2. Niedersachsen – IRU in deutscher Sprache	70
5.2.3. Bayern – Erlanger Modell	70
5.2.4. Rheinland-Pfalz – Ludwigshafen	71
5.2.5. Baden-Württemberg – IRU	72
5.2.6. Berlin – IRU	73
5.2.7. sonstige: Schleswig-Holstein, Hessen, Bremen	73
5.3. Islamischer Religionsunterricht in Österreich	75
6. Religionsgemeinschaften und ihre theologischen Lehrstühle	77
6.1. Deutschland	77
6.2. Religionsfreiheit, Freiheit der Lehre und die Einflußnahme	83
7. Lehrstühle für islamische Religionspädagogik	85
7.1. Deutschland	85
7.1.1. Münster	85
7.1.2. Erlangen-Nürnberg	91
7.1.3. Osnabrück	97
7.1.4. Frankfurt	101
7.1.5. Baden-Württemberg	105
7.1.6. Weitere	107
7.1.7. Jüdische Religionslehre an der Hochschule für Jüdische Studien in Heidelberg	107
7.2. Österreich	110
7.2.1. Islamische Religionspädagogische Akademie Wien	111
7.2.2. Evangelische Religionspädagogische Akademie (ERPA)	115
7.2.3. Religionspädagogische Akademie (RPA) (katholisch)	117
7.2.4. Jüdische Religionspädagogische Akademie (JRPA)	120
7.2.5. Universität Wien	121
7.3. Türkei (Ankara)	123
7.4. Ägypten (al-Azhar)	125
8. Komparative Analyse der Studienpläne	129
8.1. Islamizität der Religionslehrerausbildung	129
8.1.1. Extraktion der »Islamizitätsmerkmale«	130
8.1.2. Anwendung der »Islamizitätsmerkmale«	131

8.2. (strukturelle) Assimilation, Konvergenz oder Integration traditioneller Ausbildung?	132
III. Was ist »islamisch« an islamischer Repräsentanz und Religionslehrer- ausbildung?	137
9. Zusammenfassung	139

Tabellenverzeichnis

7.1. Fächerspezifische Vorgaben Islamunterricht NRW	87
7.2. Studiengang »Evangelische Religionslehre« (GHR) in Münster	90
7.3. Studiengang »Katholische Religionslehre« (GHR) in Münster	90
7.4. Studienplan für »Islamische Religionslehre« in Erlangen-Nürnberg	93
7.5. Studienplan für das »Lehramtsstudium Unterrichtsfach Evangelische Religionslehre an Grund- und Hauptschulen« in Erlangen-Nürnberg	95
7.7. Vorschlag für den Studienaufbau für »Katholische Religionslehre als Unterrichtsfach (nichtvertieft studiert)« in Erlangen-Nürnberg	97
7.8. Studienplan für MA »Islamische Religionspädagogik« in Osnabrück	99
7.9. Studienplan für »Evangelische Theologie« als Hauptfach im 2-Fächer-Bachelor in Osnabrück	100
7.10. Studienplan für »Katholische Theologie/Katholische Religion« als Kernfach im 2-Fächer-Bachelor in Osnabrück	101
7.11. Studienplan für den Magister-Studiengang »Islamische Religionswissenschaft« in Frankfurt	103
7.12. Studienplan für den Magister-Studiengang »Jüdisch-Christliche Religionswissenschaft« in Frankfurt	104
7.13. Studienordnung Erweiterungsstudiengang »Islamische Theologie und Religionspädagogik« in Baden-Württemberg	106
7.14. Studienplan »Evangelische Theologie Grund- und Hauptschule« als affines Fach in Baden-Württemberg	106
7.15. Studienplan »Katholische Theologie Grund- und Hauptschule« als affines Fach in Baden-Württemberg	107
7.16. Studienplan für »Jüdische Religionslehre« als Beifach in Heidelberg	108
7.17. Stundentafel der Islamischen Religionspädagogischen Akademie (IRPA) in Wien 1999	111
7.18. Stundentafel der Islamischen Religionspädagogischen Akademie (IRPA) in Wien 2005	112
7.19. Curriculum des Privaten Studiengangs für das Lehramt für Islamische Religion an Pflichtschulen 2007	114
7.20. Stundentafel der Evangelische Religionspädagogischen Akademie (ERPA) in Wien 2004	115
7.21. Curriculum des Studienganges Lehramt für Religion evangelisch 2007	116
7.22. Stundentafel der (katholischen) Religionspädagogischen Akademie (RPA) in Wien	117
7.23. Curriculum des Studienganges Lehramt für Religion katholisch 2007	118

Tabellenverzeichnis

7.24. Studienplan für das Masterstudium »Islamische Religionspädagogik« in Wien	121
7.25. Curriculum für die Lehrerausbildung an der theologischen Fakultät in Ankara	123
7.26. Curriculum für Islamwissenschaft in Deutsch (B. A.) in Kairo	125
7.27. Curriculum für Islamwissenschaft in Deutsch (Magister) in Kairo	127
8.1. Kernelemente Studienplan Universität Ankara	130
8.2. Kernelemente Studienplan BA al-Azhar	130
8.3. Vergleich für Erlangen-Nürnberg	133
8.4. Vergleich für Osnabrück	134

Abkürzungsverzeichnis

AABF	Alevitische Gemeinde Deutschland (<i>Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu</i>).
AMGT	Avrupa Millî Görüş Teşkilatı.
AStG	Akademien-Studiengesetz 1999.
ATİB	Türkisch-Islamische Union für kulturelle und soziale Kooperation in Österreich (<i>Avusturya Türk İslam Kültür ve Sosyal Yardımlaşma Birliği</i>).
ATİB	Union der Türkisch-Islamischen Kulturvereine in Europa (<i>Avrupa Türk-İslam Birliği</i>).
BekGG	Religionsbekenntnisgemeinschaftengesetz BGBl I 1998/19.
BIKÖ	Bundesverband der Israelitischen Kultusgemeinden in Österreich.
BLK	Bund-Länder-Kommission.
BLLV	Bayerischer Lehrer- und Lehrerinnenverband.
BMI	Bundesministerium des Innern.
BVerfG	Bundesverfassungsgericht.
BVerwG	Bundesverwaltungsgericht.
CRS	Centrum für Religiöse Studien.
DIK	Deutsche Islam Konferenz.
DML	Deutsche Muslim Liga.
DML-Bonn	Deutsche Muslim Liga Bonn.
DP	<i>Displaced Person</i> .
DİB	Präsidium für religiöse Angelegenheiten (<i>Diyanet İşleri Başkanlığı</i>).
DİTİB	Türkisch-Islamische Union für Religiöse Angelegenheiten (<i>Diyanet İşleri Türk İslam Birliği</i>).
i. V. m.	in Verbindung mit.
IAK	Islamischer Arbeitskreis in Deutschland.
IFB	Islamische Föderation Berlin.
IGBW	Islamische Glaubensgemeinschaft Baden-Württemberg e. V..

Acronyms

IGGiÖ	Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich.
IGMG	Islamische Gemeinschaft Millî Görüş.
IKG	Israelitische Kultusgemeinde Wien.
IRD	Islamrat für die Bundesrepublik Deutschland (Altpreußischer Tradition).
IRE	Islamische Religionsgemeinschaft Erlangen.
IRH	Islamische Religionsgemeinschaft Hessen.
IRPA	Islamische Religionspädagogische Akademie.
IRU	Islamischer Religionsunterricht.
IZA	Islamisches Zentrum Aachen.
IZH	Islamisches Zentrum Hamburg.
IZIR	Interdisziplinäres Zentrum für Islamische Religionslehre.
JRPA	Jüdische Religionspädagogische Akademie.
KPH	Kirchliche Pädagogische Hochschule in Wien.
KRM	Koordinationsrat der Muslime in Deutschland.
MSS	Moslemischer Sozialdienst (<i>Muslim Social Service</i>).
MU	Muttersprachlicher Unterricht.
RG Islam BW	Religionsgemeinschaft des Islam in Baden-Württemberg.
StGG	Staatsgrundgesetz (RGrB 148).
UpJ	Union der progressiven Juden in Deutschland.
VIKZ	Verband der Islamischen Kulturzentren.
WRV	Weimarer Reichsverfassung.
ZJD	Zentralrat der Juden in Deutschland.
ZMD	Zentralrat der Muslime in Deutschland.

1. Einleitung

Was ist »islamisch« an islamischer Religionslehrausbildung?¹ Dies ist die Frage, die sich während meiner Mitarbeit am Projekt der Bund-Länder-Kommission (BLK) »Wissenschaftliche Weiterbildung für Lehrerinnen und Lehrer – Islamischer Religionsunterricht in Deutscher Sprache« von März 2004 bis Dezember 2006 auftrat. Ziel dieses Projektes war es, Lehrerinnen und Lehrer aus dem niedersächsischen Schulversuch »Islamischer Religionsunterricht in deutscher Sprache«, der zum Schuljahr 2003/2004 begonnen hatte, und Lehramtsstudierende, möglichst schon mit 1. Staatsexamen, neben Beruf und Studium auf wissenschaftlichem Niveau zum islamischen Religionslehrer weiterzubilden. Zugleich war schon in der Beantragungsphase beabsichtigt, nach Abschluß des BLK-Projektes einen Masterstudiengang »Islamische Religionspädagogik« an der Universität Osnabrück zu etablieren, langfristig sogar ein grundständiges Studium mit Bachelor- und Master-Abschluß.² Daraus ergaben sich spätestens ab 2005 Diskussionen mit den Osnabrücker Mitarbeitern, denen die Planung des MA-Studienganges oblag, über Inhalte und Strukturen eines solchen Programmes, als deren Krux sich für mich die Frage nach dem originär »islamischen« einer solchen Lehrerausbildung herauskristallisierte.

1.1. Fragestellung

Untersuchungsgegenstand meiner Dissertation sind die Strukturen der Studienpläne der neu etablierten und im Entstehen begriffenen Studiengänge zur Ausbildung von Lehrkräften für den islamischen Religionsunterricht. Da sowohl der ordentliche Religionsunterricht gemäß Art. 7 Abs. 3 GG wie auch die Lehrerausbildung der Absprache mit der respektiven Religionsgemeinschaft bedarf, kann das Thema der Organisation und Repräsentanz der Muslime in Form einer anerkannten Religionsgemeinschaft nicht außen vor bleiben. Deswegen betrachte ich sowohl den Prozeß der (Selbst-)Organisation der Muslime als auch die Entwicklung der Studienpläne. Die Frage, die ich zu beiden Themenbereichen stelle, ist: »In welchen Formen und Strukturen institutionalisieren sich Muslime und warum?« Dabei folge ich der Hypothese, daß in beiden Fällen die hiesigen Organisationsformen und Strukturen übernommen werden, also zumindest Konvergenz

¹Diese Formulierung ist inspiriert durch PANJWANI, FARID: »The »Islamic« in Islamic Education: Assessing the Discourse«. *Current Issues in Comparative Education*, 7 (2004) 1, 19–29.

²Ausführlich dazu GRAF, PETER: »Ausbildung von ReligionslehrerInnen für Muslime in internationaler Kooperation – Struktur eines konsekutiven Bachelor-Master Studiengangs«. In: FRITZ ERICH ANHELM & BERNHARD DRESSLER (Hgg.): *Islamischer Religionsunterricht in Niedersachsen – Perspektiven seiner Einführung*. Dokumentation einer Konsultation der Evangelischen Akademie Loccum in Kooperation mit dem Religionpädagogischen Institut vom 6. bis 8. August 2002 (Loccumer Protokolle 91/02) Rehburg-Loccum, 2003, 111–123.

1. Einleitung

eintritt, wenn nicht sogar eine Assimilation; in geringerem Maße werden traditionelle muslimische Formen der Selbstorganisation und der höheren islamischen Bildung integriert.³ Ich greife hier die neuere Forschungsperspektive der Migrationsforschung und Religionssoziologie auf, in der verstärkt die gesellschaftlichen, politischen und rechtlichen Rahmenbedingungen der Institutionalisierung des Islams in westeuropäischen Staaten und die damit einhergehenden Konflikte beachtet werden.⁴

1.1.1. Geographischer Rahmen

Als geographischen Rahmen habe ich Deutschland und Österreich gewählt. Beide Staaten haben gemein, daß sie in religionsrechtlicher Sicht dem Konkordatsmodell folgen und auch in der Konzeption öffentlicher Ordnung dem korporatistischen Modell politischer Ordnung folgen, aus der sich die Handlungsfelder der Kooperation von Staat und Religionsgemeinschaften und auch die Erwartungen im Blick auf die organisatorische Vertretung von Religionsgemeinschaften erklären. Auch Spanien und Belgien folgen diesem korporatistischen Ordnungsmodell, können aber keine staatlich organisierte Lehrerausbildung aufweisen. In den Niederlanden wiederum sind in den vergangenen Jahren Versuche unternommen worden, die Ausbildung von muslimischen (Religionslehrern und) Imamen an staatlichen Universitäten zu etablieren⁵; die religionsrechtlichen wie ordnungspolitischen Rahmenbedingungen unterscheiden sich jedoch so gravierend, daß eine Einbeziehung wenig sinnvoll und eine separate Untersuchung allein schon wegen des Umfangs vonnöten scheint.

³BENDEL, PETRA & MATHIAS HILDEBRANDT: »Integration von Muslimen«. In: PETRA BENDEL & MATHIAS HILDEBRANDT (Hgg.): *Integration von Muslimen*. (Schriftenreihe des Zentralinstituts für Regionalforschung der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg ; N.F., 1) München, 2006, 23, prognostizieren in diesem Bereich »eine echte Assimilationsleistung des Islam in Deutschland an die deutschen Ausbildungsstrukturen und -standards der Universitäten«.

⁴Vgl. bspw. KOENIG, MATTHIAS: »Islamische Minderheiten in Westeuropa. Eine Herausforderung des säkularen Rechtsstaats?«. In: THORSTEN GERALD SCHNEIDERS & LAMYA KADDOR (Hgg.): *Muslims im Rechtsstaat*. (Veröffentlichungen des Centrums für Religiöse Studien Münster ; 3) Münster, 2005, 33–46; KOENIG, MATTHIAS: »Repräsentanzmodelle des Islam in europäischen Staaten«. In: BEAUFTRAGTE DER BUNDESREGIERUNG FÜR MIGRATION, FLÜCHTLINGE UND INTEGRATION (Hg.): *Islam einbürgern – Auf dem Weg zur Anerkennung muslimischer Vertretungen in Deutschland*. Berlin, November 2005, 19–32; KOENIG, MATTHIAS: *Staatsbürgerschaft und religiöse Pluralität in post-nationalen Konstellationen : zum institutionellen Wandel europäischer Religionspolitik am Beispiel der Inkorporation muslimischer Immigranten in Großbritannien, Frankreich und Deutschland*. Marburg, 2003 (zugl. Diss., Univ. Marburg, 2003); RATH, JAN, RINUS PENNINX, KEES GROENENDIJK & ASTRID MEYER: *Western Europe and its Islam*. (International Comparative Social Studies ; 2) Leiden, 2001; und FETZER, JOEL S. & J. CHRISTOPHER SOPER: *Muslims and the State in Britain, France, and Germany*. (Cambridge studies in social theory, religion, and politics) Cambridge, 2005.

⁵Beispielsweise am Centrum voor islamitische Theologie, Vrije Universiteit Amsterdam, und an der Faculteit der Godgeleerdheid, Universiteit Leiden.

1.1.2. Vergleichsrahmen

Repräsentanz

Messen lassen muß sich die Organisation der Muslime am Staatskirchenrecht, da dies für die mögliche Anerkennung als Religionsgemeinschaft herangezogen wird. Daher werden die generellen Anerkennungskriterien und die muslimischen Versuche sie zu erfüllen untersucht. Da die Anerkennung in Österreich bereits 1912 und darauf beziehend 1979 vonstatten gegangen ist, stellt das österreichische Beispiel eine geeignete Referenz für muslimische Repräsentanzmodelle in Deutschland dar. Dies auch, weil die Nordrhein-westfälischen Grünen 2004 die österreichische Lösung als erstrebenswertes Modell, zumindest für NRW, propagiert haben.⁶ Die Grünen auf Bundesebene haben als Reaktion auf die Deutsche Islam Konferenz (DIK) die Forderung nach einer Vertretung des Islams wie in Österreich, aber auch Frankreich und Spanien, gefordert, um zu einer Gleichstellung des Islams in Deutschland zu gelangen.⁷ Darüber hinaus haben die Grünen in NRW auch schon einen Vorschlag für einen möglichen Vertrag zwischen dem Land NRW und muslimischen Verbänden gemacht, der auf einer Landesislamkonferenz als Diskussionsgrundlage dienen könnte.⁸⁹

Studienpläne

Vergleichsmaßstab für die Studienpläne in Deutschland und Österreich sind die entsprechenden Ausbildungsgänge für evangelische und katholische Religionslehrerinnen und -lehrer, wobei ich die Studienpläne der jeweiligen Universität zum Vergleich heranziehe. Dies scheint vonnöten, um Abweichungen zwischen verschiedenen Universitäten und Bundesländern auszuschließen und lediglich »konfessionelle« Unterschiede sichtbar zu machen.

1.1.3. Jüdische Minderheit als Vergleich

In meiner Arbeit dienen die jüdischen Religionsgemeinschaften in Deutschland und Österreich als weitere Vergleichsmodelle für »erfolgreiche« Organisationsstrukturen religiöser Minderheiten. Ebenso die Strukturen jüdischer Religionslehrerausbildung, da möglicherweise auch bei dieser religiösen Minderheit ähnliche Tendenzen und Probleme festzustellen sind. Denn das deutsche Judentum ist als Körperschaft des öffentlichen Rechts

⁶Vgl. bspw. HAUSSMANN, SYBILLE: »Einführung«. In: BÜNDNIS 90/DIE GRÜNEN IM LANDTAG NORDRHEIN-WESTFALEN (Hg.): *Die Zukunft des Islam in NRW*. Dokumentation eines Fachgesprächs am 08. Oktober 2004 Düsseldorf, 2004, 6.

⁷Vgl. NEUERER, DIETMAR: »Grüne wollen Dachorganisation für alle Muslime«. *Netzeitung.de*, 25. September 2006 (<http://www.netzeitung.de/deutschland/442730.html>) – Zugriff am 4.12.2007.

⁸Vgl. DÜKER, MONIKA: *Islam in NRW. Wege zur Verständigung, Anerkennung und Integration*. Pressegespräch am 20. Oktober 2006. Die Grünen im Landtag NRW – Presseinformation, 2006.

⁹Zur neueren Entwicklung vgl. BLASIUS, THOMAS: »NRW hält an Plänen für eigene Islamkonferenz fest«. *Der Westen*, 19. März 2010 (<http://www.derwesten.de/nachrichten/politik/NRW-haelt-an-Plaenen-fuer-eigene-Islamkonferenz-fest-id2762718.html>) – Zugriff am 20.3.2010.

1. Einleitung

anerkannt, bietet Religionsunterricht an und ist zugleich inhomogen und zum Teil zumindest religiös vom Ausland beeinflusst. Zudem scheint es von muslimischer Seite Tendenzen zu geben sich organisatorisch daran anzulehnen.¹⁰ Auf der anderen Seite wird auch die Diskriminierung von Muslimen immer häufiger mit der von Juden im Dritten Reich verglichen: »Muslime sind die Juden von Morgen«,¹¹ oder, wie es eine gemeinsame Veranstaltung vom Zentralrat der Juden in Deutschland (ZJD) und der Türkisch-Islamischen Union für Religiöse Angelegenheiten (*Diyanet İşleri Türk İslam Birliği*; Dİ-TİB) zu »Antisemitismus, Islamophobie und Fremdenfeindlichkeit«¹² nahelegen mag: Islamophobie als der neue Antisemitismus.¹³ Auch auf lokaler Ebene sind Bemühungen zum muslimisch-jüdischen Dialog zu erkennen, beispielsweise jüngst in Nürnberg.¹⁴

1.1.4. Außereuropäische Referenz

Um jedoch einen möglichen Wandlungs- und Anpassungsprozeß diagnostizieren zu können, bedarf es neben der Darstellung von Strukturen des »Gastlandes« auch der Untersuchung ursprünglicher beziehungsweise traditionell muslimischer Formen von Repräsentanz und höherer islamischer Bildung. Insbesondere für die Studienpläne ziehe ich das Ausbildungsprogramm der Theologischen Fakultät der Universität Ankara für Religionslehrer an Regelschulen zum Vergleich heran.¹⁵ Gerade türkische Studienpläne haben wegen der türkischen Mehrheit unter den Muslimen in Deutschland große Relevanz. Glücklicherweise – zumindest für diese Arbeit – hat der Bologna-Prozeß auch in der Türkei Einzug gehalten, so daß die strukturelle Vergleichbarkeit erhöht wurde. Trotzdem werden die Pläne aber hinsichtlich ihrer Islamizität von Seiten der türkisch-muslimischen Mehrheitsgesellschaft nicht Frage gestellt. Als zweite Referenz für einen »islamischen« Studienplan ist derjenige der Sprachen- und Übersetzungsfakultät der al-Azhar Universität in Kairo/Ägypten vorgesehen. Dieser ist noch nicht »bolognarisiert«, und ist einerseits wegen des weiterhin hohen Renommées der Universität unter Muslimen interessant, und andererseits weil unter anderem der Leiter der österreichischen Lehrerbildung zugleich auch Professor an der al-Azhar ist.

Zweck des Vergleiches mit Studienplänen aus muslimischen Herkunftsländern ist es, festzustellen, ob es »islamische« Studienpläne gibt, an deren Islamizität sich hiesige Studienpläne messen lassen müssen. Das gleiche versuche ich für Repräsentanzmodelle zu eruieren, wobei ich der These nachhänge, daß kein originär islamisches Modell existiert,

¹⁰Vgl. bspw. BODEMANN, Y. MICHAEL [*sic*] & GÖKCE YURDAKUL: »Geborgte Narrative: Wie sich türkische Einwanderer an den Juden in Deutschland orientieren«. *Soziale Welt*, 56 (2005) 4, 441–451.

¹¹Vgl. bspw. SILVERSTEIN, PAUL A.: *Algeria in France : Transpolitics, Race, and Nation*. (New Anthropologies of Europe) Bloomington [u. a.], 2004.

¹²Podiumsdiskussion am 23. Mai 2006 in Berlin.

¹³Kritisch dazu MAUSS, LEO: »Islamophobie« – der neue Antisemitismus?«. *Die Jüdische*, 30. Dezember 2006 (<http://www.juedische.at/>).

¹⁴Vgl. »Juden und Muslime gründen Gesellschaft«. *Süddeutsche Zeitung*, 11. März 2008, 39. Die Israelitische Kultusgemeinde in Nürnberg hat jedoch eine Mitarbeit in der Gesellschaft abgelehnt; nur ein Rabbiner aus Berlin und ein Gemeindeglied aus dem benachbarten Fürth, die beide aus den USA stammen, sind Mitglieder; vgl. »Juden gegen Islam-Projekt«. *Süddeutsche Zeitung*, 12. März 2008, 47.

¹⁵Dieser Studiengang ist seit 2007 an der Erziehungswissenschaftlichen Fakultät angegliedert.

so daß auch die Anpassung an hiesige rechtliche Rahmenbedingungen nur zu Abweichungen von den traditionellen Strukturen in den Herkunftsländern führt, die aber nicht im Islam selbst verwurzelt sind.

1.2. Islamizität

Da ich mich in meiner Arbeit zu einem Gutteil mit der Islamizität sowohl der Repräsentanz von Muslimen wie der Lehramtsausbildung für den Islamischen Religionsunterricht beschäftige, ist es sinnvoll schon zu Beginn den Gebrauch der Begriffe »islamisch« und »muslimisch« zu definieren. Dabei ließe sich grob trennen zwischen »islamisch« als das, was sich auf die Religion bezieht, und »muslimisch« als das, was Muslime tun oder was sich auf sie bezieht. Genauer gesagt betrachte ich »islamisch« als ein (möglicherweise) theologisches Konzept, das rückgebunden ist an Koran und Prophetentraditionen, oder zumindest in der islamischen Tradition eine Referenz hat. Offensichtlich ist dann aber Islamizität¹⁶ nichts statisches, sondern zum einen eine Frage der Auslegung der Quellentexte, zum anderen aber Teil einer Erinnerungskultur, wobei der Inhalt der Erinnerung davon abhängt, »was sich der individuelle Gläubige als unveränderlich in der islamischen Tradition vorstellt und was ihm in einer bestimmten gesellschaftlichen Situation als notwendig und wirksam erscheint«.¹⁷ Die Definitionen von Islamizität unterscheiden sich demnach auch je nach gesellschaftlichem Kontext, »weil die Erinnerung an die islamische Tradition immer in Hinblick auf einen nationalen Kontext und seine spezifischen gesellschaftlichen Probleme konstruiert wird«.¹⁸¹⁹

Daß man die Frage nach der Islamizität durchaus kritisch betrachten kann, zeigt Jamal MALIK. Er sieht durchaus die Möglichkeit, daß die Forderung nach Islamizität in Form von »Schaffung einer spezifischen islamischen Identität« in »Selbstexotisierung und Selbstessentialisierung« münden kann, die »in der Schaffung einer Besonderheitsidentität ihren Höhepunkt« finden könnte. Ob sich die Befürchtung, daß die Mehrheitsgesellschaft die Muslime islamisiere,²⁰ auch für die Bereiche der Repräsentanz und der Religionslehrausbildung zutreffend ist, oder ob sich in Anpassung an die vorgegebenen Strukturen neue Formen der Islamizität herausbilden, werden wir noch sehen.

¹⁶In der Literatur finden sich sowohl *Islamität* wie auch *Islamizität*. Grammatikalisch korrekter scheint *Islamizität* zu sein, weil zu dem Substantivableitungssuffix *-ität* bei Adjektiven auf *-isch* die regelhafte Variante *-izität* existiert; also *religiös* – *Religiosität*, aber *islamisch* – *Islamizität* und auch *ethnisch* – *Ethnizität* (vgl. DROSDOWSKI, GÜNTHER (Hg.): *Duden »Grammatik der deutschen Gegenwartssprache«*. (Der Duden in 10 Bänden; 4) Mannheim [u. a.], ⁴1984, 472 ff.).

¹⁷TIETZE, NIKOLA: »Muslimische Erfahrungen. Selbstbilder zwischen Tradition und Emanzipation«. *Mittelweg* 36, 2001 (5), 72.

¹⁸Ebd.

¹⁹Auch SCHIFFAUER, WERNER: *Die Gottesmänner. Türkische Islamisten in Deutschland*. Frankfurt a. M., 2000, beschreibt den Islam seiner Interviewpartner als etwas diskursives.

²⁰MALIK, JAMAL: »Der Islam in Europa – Integration oder Ghettoisierung«. Vortrag auf der Konferenz »Religion, Staat und Gesellschaft in der Türkei und in Europa«, Istanbul 23. – 24. Okt. 2003. In: KONRAD-ADENAUER-STIFTUNG (Hg.): *Islam, Staat und moderne Gesellschaft in der Türkei und in Europa*. Çankaya-Ankara, 2005 (http://www.kas.de/proj/home/events/44/1/year-2003/month-10/veranstaltung_id-8380/index.html) – Zugriff am 15.11. 2006.

1. Einleitung

Die Frage der Islamizität ist in dieser Arbeit in der Regel eingebunden in die Frage nach Integration, Assimilation und Konvergenz beziehungsweise Akkulturation, weshalb ich nicht umhinkomme, diese Begriffe zu definieren. Dabei folge ich der Definition nach BENDEL & HILDEBRANDT:

Assimilation »Dem Modell der Assimilation liegt ein Integrationsmodell zugrunde, in dem der Migrant sich an seine neue Gesellschaft anpaßt, ohne daß diese eine eigene Anpassungsleistung vollbringt. Ihre Leistung besteht im Wesentlichen darin, die eigenen Strukturen den Zuwanderern zu öffnen und diese aufzunehmen.«²¹

Akkulturation »[D]as Konzept der Akkulturation [geht] davon aus, daß Migranten und Aufnahmegesellschaft aufeinander zugehen, daß sowohl der Migrant als auch die Aufnahmegesellschaft durch diese Kulturbegegnung verändert werden und letztlich eine neue Form der Gesellschaft hervorbringen. In diesem Modell kann der kategoriale Gegensatz zwischen Eigenem und Fremden zugunsten eines Dritten überwunden werden. Aber es ist auch denkbar, daß dieser Akkulturationsprozeß nur teilweise erfolgt und nicht bis zu einer vollkommenen Synthese betrieben wird. In diesem Falle können Eigenes und Fremdes in unterschiedlichem Grade bestehen bleiben und in unterschiedlichem Maße von einem neuen Gemeinsamen verbunden werden.«²²

Multikulturalität »[D]as Akkulturationmodell [kann] stufenlos in das Konzept einer multikulturellen Gesellschaft übergehen [...], die ihrerseits wieder so extrem ausgeprägt sein kann, daß nurmehr von fragmentierten Parallelgesellschaften gesprochen werden kann, deren Zusammenhalt auf ein Minimum beschränkt ist und die Gefahr des Auseinanderbrechens in sich birgt.«²³

1.3. Quellenlage

Eine Schwierigkeit bei einem so aktuellen Thema wie diesem ist die Quellenlage. Für die Studienpläne konnte ich zum einen auf die Informationen auf den Internetseiten der jeweiligen Lehrstühle zurückgreifen, zum Teil habe ich sie, vor allem in den Fällen, in denen sie noch im Entwicklungsstadium sind, durch persönliche Kontakte erhalten. Aber darüber hinausgehende Literatur zum Thema muslimische Religionslehrerausbildung ist überaus rar. In rechtlicher Hinsicht ist sicherlich die Dissertation von Katrin JANKE wegweisend.²⁴ Aber auch die Arbeit von Myrian DIETRICH behandelt in einem Kapitel besonders die Frage staatlicher Lehrerausbildung.²⁵ Ansonsten ist eine öffentli-

²¹BENDEL & HILDEBRANDT, 12.

²²A. a. O., 13.

²³Ebd.

²⁴JANKE, KATRIN: *Institutionalisierter Islam an staatlichen Hochschulen. Verfassungsfragen islamischer Lehrstühle und Fakultäten*. (Islam und Recht ; 3) Frankfurt a.M [u. a.], 2005 (zugl. Univ., Diss., Münster (Westf.)), 2004).

²⁵DIETRICH, MYRIAN: *Islamischer Religionsunterricht. Rechtliche Perspektiven*. (Schriften zum Staatskirchenrecht ; 31) Frankfurt a. M. [u. a.], 2006 (zugl. Diss., Univ. Erlangen, 2006).

che Diskussion über Formen und Inhalte der Religionslehrerausbildung, wie wir sie im evangelischen und katholischen Bereich finden, noch ein Desiderat.

Ähnlich wie es überbordend viel Literatur zum Islamischen Religionsunterricht gibt, existiert auch eine reichhaltige staatskirchenrechtliche Quellenlage, die auch das institutionelle Verhältnis von Muslimen zum Staat in stärker werdendem Maße abdeckt.

1.4. Historische Abrisse muslimischer Präsenz in Deutschland und Österreich

Doch soll an dieser Stelle zuerst die historische Einbettung der Institutionalisierungsprozesse durch kurze Darstellungen der muslimischen Präsenz in Deutschland und Österreich geliefert werden.

1.4.1. Kurze Geschichte der Muslime in Deutschland

Auch wenn der Islam heutzutage in erster Linie eine Folge der Arbeitsmigration der sechziger und siebziger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts ist, lassen sich seine Spuren in Deutschland schon viel früher nachweisen. So kamen die ersten Muslime als Kriegsgefangene aus der zweiten Belagerung Wiens durch die Osmanen nach Deutschland. Auch wenn die Mehrzahl dieser Gefangenen entweder getauft wurden oder in die Heimat zurückkehrten, sind einige wenige wohl auch hier gestorben, wovon Grabsteine Zeugnis ablegen; die ältesten davon in Brake von 1689 sowie in Hannover von 1691.²⁶ Auch im achtzehnten Jahrhundert kamen Muslime als Kriegsgefangene ins Land; diesmal 22 türkische »Lange Kerls«, als Geschenk des Herzogs von Curland an den preußischen König Friedrich Wilhelm I. (reg. 1713–40) im Jahre 1739, die ersterer im russisch-türkischen Krieg 1735–39 gefangen genommen hatte. Ihnen wurde im »Königlichen Waisenhaus« ein Zimmer zum Gebet eingerichtet, jedoch wurden sie später aus königlicher Großmut wieder in ihre Heimat entlassen. Die von ABDULLAH²⁷ postulierte Gemeindegründung durch die 22 »Langen Kerls« im Jahre 1731 beziehungsweise 1739 mußte nach Einsicht neuer Quellen nach der Vereinigung Deutschlands revidiert werden.²⁸ Im Jahre 1741 wurden, dann unter Friedrich II., tatarische und bosnische Muslime in das sogenannte »Ulanenregiment« integriert, das zeitweilig bis zu 1 000 Soldaten umfaßte.²⁹

Im Zuge der preußisch-osmanischen Kontaktaufnahme wurde 1763 in Berlin eine ständige osmanische Gesandtschaft eingerichtet, dessen dritter Gesandte, Ali Aziz Efendi, 1798 in Berlin starb. Zu dessen Bestattung stellte der preußische König, Friedrich Wilhelm III., ein Gelände auf der Tempelhofer Feldmark zur Verfügung, auf dem noch vier weitere islamische Bestattungen stattfanden, bevor der Friedhof 1854 einem Kasernenhof

²⁶Vgl. LEMMEN, THOMAS: *Islamische Vereine und Verbände in Deutschland*. (Gesprächskreis Migration und Integration) Bonn, 2002, 15.

²⁷Vgl. ABDULLAH, MUHAMMAD SALIM: *Geschichte des Islams in Deutschland*. (Islam und westliche Welt ; 5) Graz [u. a.], 1981, 13.

²⁸Ausführlicher dazu LEMMEN, 15, und HEIMBACH, MARFA: *Die Entwicklung der islamischen Gemeinschaft in Deutschland seit 1961*. (Islamkundliche Untersuchungen ; 242) Berlin, 2001, 23.

²⁹Vgl. ŞEN, FARUK & HAYRETTIN AYDIN: *Islam in Deutschland*. München, 2002, 11.

1. Einleitung

weichen mußte, und die fünf Leichname 1866 auf den bis heute erhaltenen türkischen Friedhof am Columbiadamm in Berlin-Neukölln überführt wurden, der gleichzeitig auch in den Besitz des Osmanischen Reiches überging.³⁰

Im Ersten Weltkrieg schlug sich das Osmanische Reich auf die Seite der Mittelmächte, wodurch nicht nur muslimische Kriegsgefangene in zwei Internierungslager in Wünsdorf und Zossen bei Berlin kamen, sondern auch osmanische Militärs. Auch weil man die bis zu 15 000 muslimischen Kriegsgefangenen durch Propaganda und Umerziehung zum Übertritt in die osmanischen Reihen bewegen wollte, errichtete man im sogenannten »Halbmondlager« in Wünsdorf die erste Moschee auf deutschem Boden. Der Kuppelbau aus Holz mit 25 Meter hohem Minarett hatte jedoch keinen langen Bestand und wurde schon 1930 wegen Bauauffälligkeit abgerissen; lediglich die Moscheestraße und einige Soldatengräber zeugen noch davon.³¹

Nach dem Ersten Weltkrieg verblieben noch etwa 90 muslimische Exilanten und Studenten in Berlin, die ein gewisses Gemeindeleben etablieren konnten. So wurde 1922 die »Islamische Gemeinde zu Berlin« in Leben gerufen, die sich 1930 »Deutsch-Moslemische Gesellschaft« nannte, und etwa 1 800 Mitglieder verschiedener nationaler wie ethnischer Herkunft vereinte, die sich aus zugezogenen Studenten, Akademikern und Intellektuellen sowie deutschen Konvertiten zusammensetzte. Diese gründete 1924 die Moschee in Berlin-Wilmersdorf.³² Daneben hatten sich zu der Zeit schon eine Anzahl kleinerer muslimischer Vereinigungen, wie der »Hilfsverein in Deutschland lebender Mohammedaner« gebildet.³³ 1927 wurde das »Islam-Institut zu Berlin« gegründet, aus dem in den folgenden Jahren das »Islam Institut (*Maḥad al-Islam*) zu Berlin e. V.« (1939) und das »Islamische Zentral-Institut zu Berlin e. V.« (1941) hervorgingen. Letzteres wurde 1962 in Saarbrücken als »Zentralinstitut Islam-Archiv Deutschland« wiedereröffnet und ist seit 1971 in Soest ansässig. Nennenswert ist noch die Gründung des »Islamischen Weltkongresses, Zweigstelle Berlin e. V.« im Jahre 1932, der auch später wieder in Verbindung mit dem Zentralinstitut in Soest in Verbindung steht.³⁴ Für die Zwischenkriegszeit ist festzustellen, daß vor allem die indisch-pakistanische Aḥmadiya-Gemeinde das Bild des Islams in Deutschland prägte.³⁵

Das Dritte Reich erwies sich auch für die Muslime in Deutschland als schwierige Zeit, obwohl Muslime, besonders in der arabischen Welt die Machtübernahme durch die Nationalsozialisten begrüßt hatten. Besonders durch die Instrumentalisierung der muslimischen Vereine und die Polarisierung durch die Aktivitäten des Muftis von Jerusalem, Amīn al-Ḥusaynī, der von 1941 bis 1945 mehrfach in Berlin weilte und zeitweise dort

³⁰Vgl. LEMMEN, THOMAS & MELANIE MIEHL: *Islamisches Alltagsleben in Deutschland*. (Gesprächskreis Migration und Integration) Bonn, 2001, 17, sowie HEIMBACH, 25.

³¹Vgl. LEMMEN, 15 f., KIEFER, MICHAEL: *Islamkunde in deutscher Sprache in Nordrhein-Westfalen. Kontext, Geschichte, Verlauf und Akzeptanz eines Schulversuchs*. (Islam in der Lebenswelt Europa ; 2) Münster, 2005, 36, und ausführlich zur Moschee: HÖPP, GERHARD: »Die Wünsdorfer Moschee: Eine Episode islamischen Lebens in Deutschland, 1915–1930«. *Die Welt des Islams*, 36 (1996) 2, 204–218.

³²Vgl. HEIMBACH, 34. SPULER-STEGEMANN, URSULA: *Muslime in Deutschland. Informationen und Klärungen*. Freiburg i. Br., ³2002, 21, nennt ohne Quellenangabe zu 1930 als Gründungsjahr.

³³Vgl. SPULER-STEGEMANN, 21.

³⁴Zu den Instituten vgl. HEIMBACH, 48–57, und LEMMEN, 16.

³⁵Vgl. SPULER-STEGEMANN, 21 f.

lebte, wurde das religiöse Leben der muslimischen Gemeinden beeinträchtigt.³⁶ Die 150 bis 200 Tausend muslimischen Kriegsgefangenen, vornehmlich aus Turkestan, sowie Kaukasier, Krim- und Wolgatararen, die im weiteren Verlauf des Krieges als Ostlegionen auf Seiten der Wehrmacht dienten,³⁷ und Inder aus der britischen Armee, hatten für das muslimische Leben in Deutschland keinen weiteren Einfluß.³⁸

Nach dem Krieg hatten sich alle vormals existierenden Vereine aufgelöst und lediglich um die Wilmersdorfer Moschee sammelten sich die verbliebenen Muslime.³⁹ Berlin sollte für die Nachkriegsgeschichte aufgrund der isolierten Lage vorerst keine bedeutende Rolle mehr spielen. Impulsgeber für die Wiederbelebung muslimischen Lebens war die aus Großbritannien kommende Aḥmadiyya-Qādiyān, die sich 1955 in Hamburg niederließ und die »Ahmadiyya Bewegung in der Bundesrepublik Deutschland e. V.« gründete und in der Folge in mehreren Städten Niederlassungen einrichtete.^{40 41} In München wurde 1958 die »Geistliche Verwaltung der Muslimflüchtlinge in der Bundesrepublik Deutschland e. V.« für ehemalige muslimische Wehrmachtsangehörige gegründet.⁴² 1961 gründeten schon lange in Hamburg ansässige iranische Kaufleute das schiitische islamische Zentrum an der Außenalster und im Verlauf der Sechziger Jahre mehrheitlich arabische Studenten und Akademiker die islamischen Zentren in München und Aachen.⁴³

Die muslimische Präsenz heute ist in erster Linie eine Folge der Arbeitsmigration der 1960er und 1970er Jahre. Mit dem Abschluß von Anwerbeabkommen mit muslimischen Staaten, wie der Türkei (1961), mit Marokko (1963), Tunesien (1965) und Jugoslawien (1968) kamen Muslime in größerer Zahl nach Deutschland. Zwar war geplant, diesen sogenannten *Gastarbeitern* nur begrenztes Aufenthaltsrecht zuzugestehen, so daß sie nach dem Rotationsprinzip nach dem Ablauf der vereinbarten Beschäftigungsdauer in ihre Heimatländer zurückkehren und durch neue Arbeitskräfte ersetzt werden sollten, doch mit der Wirtschaftskrise wurde 1973 ein Anwerbestopp erlassen. Da zur gleichen Zeit auch in den Herkunftsländern die Wirtschaftslage entsprechend unsicher war, entschieden sich viele Migranten für einen dauerhaften Aufenthalt in Deutschland und holten ihre Familien im Zuge der Familienzusammenführung nach. Durch die veränderte Perspektive wurde es notwendig, auch die bisher provisorisch geregelten religiösen und kulturellen Belange zu organisieren. Dazu wurden ab Mitte der 1970er Jahre in größerem

³⁶ Vgl. KIEFER: *Islamkunde*, 36.

³⁷ Diese spielten erst später bei der Gründung des Islamischen Zentrums in München eine wichtige Rolle. Vgl. JOHNSON, IAN: »A mosque for ex-Nazis became center of radical Islam«. *Post Gazette*, July 12, 2005 (<http://www.post-gazette.com/pg/05193/536684.stm>) – Zugriff am 27. 4. 2010.

³⁸ Vgl. SPULER-STEGEMANN, 22.

³⁹ Vgl. LEMMEN, 16.

⁴⁰ Vgl. KIEFER: *Islamkunde*, 37.

⁴¹ Ausführlich zur Aḥmadiyya: HEIMBACH, 35–43.

⁴² Diese wird seit 1971 aus Bundesmitteln bezuschußt. Für die Betreuung heimatloser Ausländer und nichtdeutscher Flüchtlinge muslimischen Glaubens, die nach dem Zweiten Weltkrieg in der Bundesrepublik verblieben sind, erhielt sie im Jahre 1999 Bundesmittel in Höhe von insgesamt 208 455 DM. Darin enthalten sind die Personalkosten für zwei Imaame. Vgl. *Islam in Deutschland*. Antwort der Bundesregierung auf die Große Anfrage der Abgeordneten Dr. Jürgen Rüttgers, Erwin Marschewski (Recklinghausen), Wolfgang Zeitlmann, weiterer Abgeordneter und der Fraktion der CDU/CSU. Deutscher Bundestag – Drucksache 14/4530, 8. November 2000, 37.

⁴³ Vgl. LEMMEN, 16, sowie JOHNSON.

1. Einleitung

Umfang islamische Vereine und Organisationen gegründet. Zuerst Moscheevereine als privatrechtliche Form des eingetragenen Vereins als die einzig praktikable Möglichkeit Räumlichkeiten für das gemeinsame Gebet anzumieten. Aufgrund sprachlicher, religiöser und politische-ideologischer Verständigungsschwierigkeiten haben sich Angehörige bestimmter Nationalitäten oder Ethnien zusammengeschlossen. So entstanden neben türkischen auch kurdische, marokkanische, tunesische, afghanische, albanisch-bosnische, pakistanische und iranische Moscheevereine.⁴⁴

Seit den Achtziger Jahren haben sich die meisten türkischen Vereine Dachverbänden angeschlossen, die sich für übergeordnete Anliegen einsetzen. Dies betrifft auch die gemeinsame Interessenvertretung gegenüber deutschen Behörden und der Politik. Dabei ist sowohl in theologischer wie auch in politischer Hinsicht die Verknüpfung mit Entwicklungen in der Türkei beachtenswert.⁴⁵ Denn zuerst haben sich in Deutschland Verbände gebildet, die mit nicht-staatlichen Gruppierungen in der Türkei verbunden waren; so 1973 der heutige Verband der Islamischen Kulturzentren (VIKZ) und die Vorläuferorganisation der Islamischen Gemeinschaft Millî Görüş (IGMG) 1975. Erst 1984 wurde der deutsche Ableger des Präsidiums für religiöse Angelegenheiten gegründet, die DİTİB, die inzwischen über 800 Kultur-, Sozial- und Moscheevereine unter ihrem Dach vereinigt.^{46,47} Als weitere deutschlandweite Dachverbände haben sich der Zentralrat der Muslime in Deutschland (ZMD) und der Islamrat für die Bundesrepublik Deutschland (Altpreußischer Tradition) (IRD) etabliert, wobei im letzteren als mitgliederstärkstem Mitglied die IGMG auch den Vorsitz innehat. Die IGMG stellt auf seiten der türkischen Organisationen den Konkurrenten von DİTİB dar. Auch der IRD ist im Großen und Ganzen türkisch dominiert. Dagegen sind im ZMD unter arabischer und deutscher Dominanz auch Vereine anderer Nationalitäten versammelt. Die vier Verbände, VIKZ, DİTİB, ZMD und IRD, haben sich im April 2007 zum Koordinationsrat der Muslime in Deutschland (KRM) zusammengeschlossen. Dieser nimmt er für sich in Anspruch, den Großteil der sunnitischen und schiitischen Muslime in Deutschland, die Moscheen besuchen, zu vertreten und zentraler Ansprechpartner für den Staat zu sein..

Die kulturelle und sprachliche Vielfalt der mittlerweile etwa 3,3 Millionen Muslime in Deutschland⁴⁸ läßt vielleicht schon ahnen, warum sich eine Einigung auf eine Vertretung so schwierig gestaltet. Zwar bilden Migranten aus der Türkei mit etwa 2,4 Millionen die

⁴⁴Vgl. HEIMBACH, 70 ff.

⁴⁵Vgl. a. a. O., 73 f.

⁴⁶Vgl. KIEFER: *Islamkunde*, 37 f.

⁴⁷Laut DİTİB beträgt die Zahl der Ortsgemeinden mittlerweile 896; vgl. <http://www.ditib.de/default.php/default.php?id=5&lang=de>, Zugriff am 28. 6. 2010.

⁴⁸Sämtliche Zahlenangaben zu Muslimen in Deutschland beruhen gemeinhin auf Schätzungen, basierend auf Zahlen von Zuwanderern aus mehrheitlich muslimischen Länder abzüglich einem entsprechenden Prozentsatz nichtmuslimischer Minderheiten. Nicht berücksichtigt werden kann dabei, daß möglicherweise in stärkerem Maße nichtmuslimische Minderheiten aus diesen Ländern nach Deutschland zuwandern, genauso wenig, wie sich nach muslimischen Untergruppen differenzieren läßt. Eine – auch freiwillige – Erfassung der Religionszugehörigkeit bspw. im Ausländerzentralregister scheint außerhalb von Volkszählung und Mikrozensus aufgrund der sogenannten Lohengrin-Klausel (Art. 140 GG i. V. m. Art. 136 Abs. 3 WRV) verfassungswidrig; vgl. dazu GLOBIG, KLAUS: »Die Lohengrin-Klausel des Grundgesetzes«. *ZRP*, (2002) 3, 107–109. Auf eine Verbesserung der Schätzgrundlage zu differenzierteren Zahlen von Muslimen in Deutschland zielt das derzeitige Projekt »Muslimisches Leben in

Hauptgruppe der Muslime, doch sind darin zum einen etwa 400 bis 600 Tausend Aleviten enthalten, deren Zugehörigkeit zum Islam streitig ist⁴⁹, und zum zweiten verteilen sie sich, insofern sie organisiert sind, auf mindestens drei deutschlandweite Verbände, DİTİB, VIKZ und IGMG. Erst mit großen Abstand folgen die Herkunftsländer Bosnien-Herzegowina mit 184 Tausend, Iran mit 125 Tausend und Marokko mit 109 Tausend Zuwanderern. Insgesamt beträgt die Zahl der nichttürkischen Zuwanderer aus mehrheitlich muslimischen Staaten fast 900 Tausend, worunter dann Migranten aus den verschiedenen arabischen Staaten, aus Iran, Indien, Pakistan und Afghanistan sowie aus wenigen afrikanischen Staaten wie dem Sudan und Eritrea subsumiert sind.⁵⁰

1.4.2. Kurze Geschichte der Muslime in Österreich

Auch für Österreich waren kriegerische Auseinandersetzungen mit dem Osmanischen Reich Ausgangspunkt für Berührungen mit Muslimen. Denn mit der Schlacht von Mohacs (1526) endete Ungarns Unabhängigkeit und Österreich wurde direkter Nachbar des Osmanischen Reiches. Bis zur gescheiterten, zweiten Belagerung Wiens im Jahre 1683, war das Habsburgerreich wiederholt Angriffen ausgesetzt. Von da an ging Österreich zum Gegenangriff über und erhielt in den Friedensschlüssen von Karlowitz (1699) und Passarowitz (1718) zahlreiche Gebiete, die es aber zum Teil im Laufe des 18. Jahrhunderts wieder verlor. In diesen Gebieten genossen die osmanischen Untertanen jedoch faktisch volle Religionsfreiheit.⁵¹

Seit den Vorstößen der Osmanen waren Muslime im Österreichisch-Ungarischen Reich durch Händler, Diplomaten oder Reisende präsent. Eine Gemeinschaft muslimischer Händler hatte sich ab 1730 in Wien niedergelassen, was sich in dem im Jahre 1781 von Kaiser Joseph II. erlassenen Toleranzpatent niederschlug, das verschiedenen Religionen – und eben auch dem Islam – gesetzlichen Status und Schutz gewährte und somit dessen Ausübung ermöglichte. In der osmanischen Botschaft befand sich eine Moschee samt Imam, die den ansässigen Muslimen für Gebete und religiöse Feierlichkeiten zur Verfügung stand. Die Begegnungen mit Muslimen und dem Osmanischen Reich fanden auch in der österreichischen Gesellschaft Widerhall, so daß schon 1754 in Wien die »Orientalische Akademie« gegründet wurde, die zuvörderst der Ausbildung von Dolmetschern diente. Doch auch berühmte Orientalisten wie Josef Freiherr von Hammer-Purgstall (1774–1856) und später Alfred von Kremer (1828–1889) gingen aus dieser Akademie hervor.⁵²

Deutschland« des BAMF ab; vgl. http://www.bamf.de/cln_011/nn_653534/SharedDocs/Projekte/DE/Migration/Forschung/laufende/forschung-muslimisches-leben-in-deutschland.html.

⁴⁹Besonders von Seiten der Alevitischen Gemeinde Deutschland (*Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu*) (AABF) wird diese Zugehörigkeit bestritten; sicherlich auf dem Hintergrund einer möglichen Anerkennung als eigenständige Religionsgemeinschaft im Sinne von Art. 7 Abs. 3 GG. Dazu haben Ursula Spuler-Stegemann und Stefan Muckel im Auftrag der Länder Baden-Württemberg, Nordrhein-Westfalen, Hessen und Bayern ein religionswissenschaftliches beziehungsweise ein staatskirchenrechtliches Gutachten verfaßt (Einzusehen bspw. unter http://www.alevi-du.com/documents/spuler_stegemann.doc bzw. http://www.alevi-du.com/documents/prof_muckel.doc).

⁵⁰BT-Drucksache 14/4530 *Islam in Deutschland*, 6 f.

⁵¹Vgl. STROBL, ANNA: *Islam in Österreich. Eine religionssoziologische Untersuchung*. Frankfurt a. M., 1997, 19.

⁵²Vgl. a. a. O., 20 f.

1. Einleitung

Von besonderer Bedeutung war die Okkupation der osmanischen Provinzen Bosnien und Herzegowina im Jahre 1878, mit der – quasi über Nacht – über eine halbe Million Muslime im Herrschaftsbereich der k. u. k. Monarchie lebten, deren Status geklärt werden mußte. Daher wurde ergänzend zur allgemeinen Anerkennung des Islams sunnitisch-hanafitischen Ritus’ als Religionsgemeinschaft im Gesetz betreffend die gesetzliche Anerkennung von Religionsgemeinschaften RGBI 1874/68, nach der Annexion Bosniens und Herzegowinas 1908, im Jahre 1912 das Gesetz zur Anerkennung des Islam, das sogenannte Islamgesetz, erlassen.⁵³ Dies vor allem, weil im Rahmen des Anerkennungsverfahrens von 1874 erkannt worden war, daß jenes Anerkennungsgesetz für kirchliche Strukturen ausgelegt war, so daß besonders der fehlenden rechtlichen Struktur einer Gemeinde-Verfassung durch ein eigenes Gesetz Rechnung getragen werden mußte.⁵⁴

In der 1. Republik, zwischen den beiden Weltkriegen, lebten in Wien etwa 1 000 Muslime, vorwiegend Flüchtlinge aus slawischen Gebieten, Albanien, Turkestan und Mittelasien, die nach dem Krieg in Österreich geblieben waren. Zwar schlossen sich die Muslime im »Islamischen Kulturbund« zusammen, bildeten aber keine Kultusgemeinde im Sinne des Islamgesetzes.⁵⁵

Während des Zweiten Weltkrieges, im Jahre 1943, wurde die »Islamische Gemeinde zu Wien« gegründet; sie löste sich jedoch 1948 auf, da sich einige Führungspersonen durch ihre politischen Aktivitäten kompromittiert hatten. Im Jahre 1951 entstand der »Verein der Muslims Österreichs« (*sic*), der neben religiösen Aufgaben und der Beschaffung von Gebetsräumen mit sozialen und karitativen Aufgaben befaßt war, um den mehrheitlich sozial bedürftigen Muslimen auch finanziell zur Seite zu stehen. Die Zahl der Muslime wurde in den fünfziger Jahren noch auf mehrere Tausend geschätzt.⁵⁶

Ebenso wie in Deutschland beginnt erst in den sechziger Jahren, mit der Anwerbung von Arbeitern aus der Türkei und Jugoslawien, muslimische Präsenz öffentlich sichtbar zu werden. Während 1960 nur etwa 3 000 Muslime in Österreich lebten, wurde die Zahl 1966 auf 13 000 bis 15 000 geschätzt. Allein in Wien studierten 1965 bis zu 3 000 Muslime. Neben Wien waren in Klagenfurt, Graz und Innsbruck größere Zahlen von Muslimen zu finden. Die Mehrheit waren Türken und Bosnier, aber auch Albaner, Perser, Kurden, Mazedonier, Pomaken und Araber waren vertreten.⁵⁷

Mit steigenden Zahlen wurde auch die Betreuung der Muslime schwieriger. Zuerst hatte die österreichische Zweigstelle der international aktiven *Jami‘at al-Islam* diese Aufgabe übernommen, wurde aber nach kurzer Zeit mit dem Vorwurf geschlossen, sie vermenge religiöse Belange zu sehr mit der Tagespolitik.⁵⁸

1962 wurde unter besonderer Beteiligung bosnischer Intellektueller, wie Smail Balić, der Moslemische Sozialdienst (*Muslim Social Service*; MSS) gegründet. Dieser hat sich

⁵³Vgl. STROBL, 22.

⁵⁴Vgl. POTZ, RICHARD: »Der islamische Religionsunterricht in Österreich«. In: HEINRICH DE WALL & MICHAEL GERMANN (Hgg.): *Bürgerliche Freiheit und christliche Verantwortung : Festschrift für Christoph Link zum siebzigsten Geburtstag*. Festschrift für Christoph Link zum siebzigsten Geburtstag. Tübingen, 2003, 351.

⁵⁵Vgl. STROBL, 25.

⁵⁶Vgl. ebd.

⁵⁷Vgl. a. a. O., 27 f. & Fn. 39.

⁵⁸A. a. O., 28.

recht erfolgreich der sozialen, religiösen und kulturellen Belange der Muslime in Österreich angenommen und unter anderem in Zusammenarbeit mit dem UNO-Hochkommissar für das Flüchtlingswesen muslimische Flüchtlinge, primär aus Osteuropa, betreut. Auf der anderen Seite war der MSS wegen fehlender Finanzmittel nicht in der Lage, ordentlichen Religionsunterricht einzuführen oder einen Imam für Eheschließungen und Begräbnisse einzustellen. Durch eine groß angelegte, internationale Spendenaktion im Jahre 1970 ist es der Organisation aber gelungen, für die inzwischen auf 20 000 Muslime angewachsene Gemeinschaft eine Moschee für circa 500 Besucher in Wien zu errichten. 1980 konnte mit dem Bau einer zweiten Moschee begonnen werden, was bei inzwischen fast 80 000 Muslimen in Österreich auch dringend notwendig war. Neben diesen eher innermuslimischen Tätigkeiten, hatte es sich der MSS zur Aufgabe gemacht, Kontakte zur nicht-muslimischen Gesellschaft zu pflegen. In diesem Sinne sollte er die formellen und materiellen Grundlagen für die Gründung einer islamischen Kultusgemeinde schaffen. So wurde der MSS beispielsweise von der UNO als Vertreter der österreichischen Muslime anerkannt.⁵⁹

Als bei der Volkszählung 1981 zum ersten Mal gesondert Islam als Religionszugehörigkeit erfaßt wurde, ergab sich, daß Muslime – zumindest nominell – mit 76 939 Nennungen die drittstärkste Religionsgemeinschaft nach Katholiken und Protestanten darstellten. Das ergibt bei einer Gesamtbevölkerung von siebeneinhalb Millionen etwa ein Prozent, während sich die Schätzungen gemäß der vorherigen Volkszählung von 1971, in der Zugehörigkeit zum Islam noch nicht erfaßt worden war, auf 24 000 Muslime (0,3 Prozent) beliefen.⁶⁰

Schon bei der nächsten Volkszählung 1991 betrug die Anzahl der Muslime in Österreich 158 776. Gemäß der jüngsten Zählung von 2001 leben 338.988 Muslime in Österreich, das sind 4,2 Prozent der Gesamtbevölkerung,⁶¹ davon 96 000 mit österreichischer Staatsangehörigkeit. Die evangelischen Kirchen sind mit 376 150 Mitgliedern kaum größer.⁶²

⁵⁹Vgl. a. a. O., 28 f.

⁶⁰Vgl. a. a. O., 31.

⁶¹Das ist etwas über deutschen Verhältnissen mit 4 Prozent, wenn man von circa 3,3 Millionen Muslimen bei einer Gesamtbevölkerungszahl von 82,5 Millionen ausgeht. Vgl. Statistisches Bundesamt: *Gebiet und Bevölkerung*. (http://www.statistik-portal.de/Statistik-Portal/de_jb01_jahrta1.asp) & REMID E. V.: *Religionen in Deutschland: Mitgliederzahlen*. Stand: 4. November 2006. (http://www.remid.de/remid_info_zahlen.htm) – Zugriff am 1. 12. 2006.

⁶²STATISTIK AUSTRIA: *Volkszählung 2001: Wohnbevölkerung nach Religion*. 7. Februar 2003 (http://www.statistik.at/gz/vz_religion.shtml) – Zugriff am 4. 12. 2006.

Teil I.

Präsenz und Repräsentanz

2. Muslimische Repräsentanz in Deutschland und Österreich

2.1. Repräsentanz von Muslimen in Deutschland

Schon ab den 1980er Jahren haben die ersten Verbände versucht, als Körperschaft des öffentlichen Rechts nach Art. 140 GG anerkannt zu werden, in Bayern sogar ab den 1950er Jahren,¹ wurden aber, da bis mindestens in die 1990er Jahre hinein Islamfragen als Ausländerbelange abgetan wurden, abgewiesen. Zuerst mit Verweis auf die fehlende Gewähr der Beständigkeit und Dauer, da man davon ausging, daß die »Gastarbeiter« wieder in ihre Heimatländer zurückkehren würden. In den 90er Jahren wurde gehäuft auf die fehlende Repräsentanzinstanz verwiesen, und daß ein den christlichen Kirchen entsprechender Ansprechpartner fehle.

Bei der Betrachtung des Strebens nach Anerkennung als Religionsgemeinschaft ist zu fragen, welchen Zwecken eine solche Religionsgemeinschaft dienen soll. Neben dem Thema Schächten ist zuvörderst der Bereich Islamischer Religionsunterricht (IRU) zu nennen, auch wenn bei einer Anerkennung sogar als Körperschaft des öffentlichen Rechts noch zahlreiche andere Bereiche mit betroffen wären.² Aber allein schon die Gleichstellung mit den Kirchen kann neben der Steigerung des Prestiges als mögliches Ziel erachtet werden.³ Auch der Abschluß eines Staatsvertrages ist in der Diskussion, um eben, ähnlich wie die jüdischen Religionsgemeinschaften, in den Genuß staatlicher Zuwendungen zu kommen.⁴

¹Vgl. *Islam in Deutschland*. Antwort der Bundesregierung auf die Große Anfrage der Abgeordneten Dr. Jürgen Rüttgers, Erwin Marschewski (Recklinghausen), Wolfgang Zeitlmann, weiterer Abgeordneter und der Fraktion der CDU/CSU. Deutscher Bundestag – Drucksache 14/4530, 8. November 2000, 34 f.

²Ausführlich dazu WALL, HEINRICH, DE: *Die Zukunft des Islam in der staatlichen Ordnung der Bundesrepublik Deutschland und Nordrhein-Westfalen*. Rechtliche Voraussetzungen von Verträgen des Staates mit muslimischen Verbänden. Konsequenzen einer Verleihung des Status' einer Körperschaft des öffentlichen Rechts an eine muslimische Vereinigung. Rechtsgutachten erstellt im Auftrag des Parlamentarischen Beratungs- und Gutachterdienst des Landtags NRW. Düsseldorf, 2004, insb. III. Konsequenzen der Verleihung des Körperschaftsstatus' an muslimische Vereinigungen für die Gesetzgebung.

³Vgl. LINDNER, BEREND: *Entstehung und Untergang von Körperschaften des öffentlichen Rechts : unter besonderer Berücksichtigung der Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften*. (Schriften zum Staatskirchenrecht ; 6) Frankfurt a. M. [u. a.], 2002 (zugl. Diss., Göttingen, 2002), 47 f.

⁴So Avni Altiner, Vorsitzender Schura-Niedersachsen, in seinem Vortrag »Erfahrungen des Schulversuchs Islamischer Religionsunterricht in Niedersachsen« in Osnabrück am 10. September 2006. Jetzt auch ALBOĞA, BEKIR: »Religion und Staat in Deutschland aus der Sicht der muslimischen Religionsgemeinschaften – Bestandsaufnahme und Perspektive«. In: CHRISTINE LANGENFELD & IRENE SCHNEIDER (Hgg.): *Recht und Religion in Europa – zeitgenössische Konflikte und historische Perspektiven*. Göttingen, 2008, 23. Allgemeiner zur Frage vgl. SCHEFFLER, GERHARD: *Zu einem Islam-Staatsvertrag*.

2. Muslimische Repräsentanz in Deutschland und Österreich

Nun ist es aber nicht so, daß dieses Streben nach öffentlich-rechtlicher Anerkennung unter Muslimen ohne Kritik geblieben wäre. Als Beispiel möchte ich hier nur den jetzigen Vorsitzenden des ZMD, Ayyub Axel Köhler, anführen, der in mehreren Artikeln zu Körperschaftsrechten aus islamischer Sicht, Ende der 1990er Jahre, zum Teil harsche Kritik an diesen Bestrebungen geübt hat.⁵ Hauptvorwurf war, daß einige Verbände versuchten »die islamische Religion mit einer ihr wesensfremden Kirchenstruktur zu verändern«, was sich auch in der Übernahme von Amtsbezeichnungen niederschläge. So habe sich der IRD auf ein Modell geeinigt, das dem der reformierten Kirche entspreche. Sich dem normativen Druck des Staates, der auch bei islamischen Körperschaften vom Kirchenmodell ausgehe, zu beugen, hieße, den ersten Schritt zur Säkularisierung und strukturellen Assimilation des Islams zu tun. Zwar seien einige materielle Vorteile zu erwarten, sowohl für die Verbände wie auch für die Funktionäre, doch wögen die Nachteile bedeutend schwerer: Nicht nur, daß sich daraus eine Spaltung der Muslime entwickeln könne, da sich mehr und mehr Muslime von diesem Konstrukt und deren Vertretern distanzieren müßten, auch werde die staatliche Kontrolle und Aufsicht bei einer Körperschaft genauer sein als bei vereinsrechtlich verfaßten Verbänden. Deshalb plädiert KÖHLER für Weiterführung und Ausbau der bisherigen Selbstorganisation, während gleichzeitig darauf gedrängt werden solle, daß der Staat sein Staatskirchenrecht flexibler auslegt.

Da sich inzwischen die mögliche Entscheidung darüber auf die Gerichte verlagert hat,⁶ werde ich im folgenden besonders diesen Bereich beleuchten und die Voraussetzungen dafür aus den entsprechenden Urteilen ableiten, insbesondere zu der Klage von ZMD und IRD gegen das Land Nordrhein-Westfalen auf Einführung von IRU als ordentlichem Lehrfach.⁷ Zugunsten des politischen Dialogprozesses in der Deutschen Islam Konferenz ab Herbst 2006 lassen die klagenden Verbände das Verfahren vorerst ruhen.

In NRW war der ZMD im Juni 1993 an das Ministerium für Schule und Weiterbildung herangetreten, mit dem Anliegen, IRU an den öffentlichen Schulen des Landes einzuführen, und hat im April 1994 ein Konzept vorgelegt. Der IRD hat sich im Januar 1996 dem Anliegen angeschlossen. Das Ministerium wies das Ansinnen zuletzt im März und Juli 1998 ab, hauptsächlich mit der Begründung, daß die Antragsteller nur einen Teil der Muslime verträten und somit nicht die verfassungsmäßig notwendige Autorität besäßen, die Grundsätze der Glaubensgemeinschaft zu bestimmen. Daraufhin haben beide Verbände im Dezember 1998 beim Verwaltungsgericht Düsseldorf Klage erhoben und gefordert, daß das Land NRW IRU nach den von ihnen vorgelegten Grundsätzen einzuführen habe, sowie als Zweites festzustellen, daß es sich bei ihnen um Religionsgemeinschaften im Sinne von Art. 7 Abs. 3 GG und Art. 14 Abs. 1 LV NRW handele, denen es zustehe, die Einführung von IRU als ordentlichem Lehrfach an den öffentlichen Schu-

NomoK@non-Webdokument (<http://www.nomokanon.de/abhandlungen/023.htm>) – Zugriff am 1. 8. 2009.

⁵Bspw. KÖHLER, AYYUB A.: *Anmerkungen zu den Körperschaftsrechten aus islamischer Sicht. Die strukturelle Assimilation des Islams in Deutschland*. 2001 (http://www.hauptbuch.com/concept/t_01000/00019_koehler_koerper.htm) – Zugriff am 28. 4. 2010.

⁶So zum Beispiel in NRW, Hessen und Berlin.

⁷VERWALTUNGSGERICHT DÜSSELDORF: 1 K 10519/98. Urteil der 1. Kammer. 2. November 2001; OBER-VERWALTUNGSGERICHT NRW: 19 A 997/02. Urteil des 19. Senats. 2. Dezember 2003; und BUNDES-VERWALTUNGSGERICHT: 6 C 2.04. Urteil des 6. Senats. 23. Februar 2005 (<http://www.bverwg.de>).

len in NRW zu fordern.⁸ Sowohl die Klage beim Verwaltungsgericht Düsseldorf wurde abgewiesen⁹ wie die anschließende Revision beim Oberverwaltungsgericht Münster¹⁰. In der Folge beantragten ZMD und IRD Revision beim Bundesverwaltungsgericht (BVerwG) in Leipzig.

Als zur Zeit aktuellste und höchste Rechtsprechung zur Anerkennung einer islamischen Religionsgemeinschaft kann somit meines Erachtens das Urteil des BVerwG vom 23. Februar 2005 gelten,¹¹ auch wenn es nicht ohne Widerspruch geblieben ist.¹² Ich werde mich in den folgenden Ausführung besonders darauf beziehen, zudem es auch Grundlage der Arbeit in der Arbeitsgruppe 2 der DIK und des in der UAG erarbeiteten Gutachtens darstellt.¹³

Damit kommen wir zu den Bedingungen der Anerkennung als Religionsgemeinschaft im Sinne von Art. 7 Abs. 3 GG, auf die man inzwischen die Ansprüche heruntergeschraubt hat, denn für den IRU, der sich inzwischen als Hauptpunkt der Bestrebungen herauskristallisiert hat, ist der Status der Körperschaft nicht vonnöten, da der Rechtsbegriff Religionsgemeinschaft aus Sicht des BVerwG im Kern als soziologisch zu verstehen ist.¹⁴

2.1.1. Charakteristika einer Religionsgemeinschaft

In der inzwischen umfassenden juristischen Diskussion hat sich gezeigt, daß der Islam als Religion wie auch bestimmte Glaubensrichtungen innerhalb dessen im Sinne des deutschen Staatskirchenrechts keine Religionsgemeinschaft darzustellen scheinen, sondern erst konkrete Gruppierungen von Gläubigen.¹⁵ Jedoch ist der Begriff der Religionsgemeinschaft je nach Kontext im GG verschieden zu verstehen; eine generelle Anerkennung als Religionsgemeinschaft kann es nicht geben. So hat zwar das BVerwG im Zusammenhang mit dem Verbot des Schächtens in Bezug auf das Tierschutzgesetz der Islamischen Religionsgemeinschaft Hessen (IRH) den Charakter als Religionsgemeinschaft abgesprochen, da ihr das spezifisch »religiöse Profil« fehle, merkte jedoch an, daß es sich bei der

⁸Vgl. BUNDESVERWALTUNGSGERICHT: 6 C 2.04. Urteil des 6. Senats. 23. Februar 2005 (<http://www.bverwg.de>), 4.

⁹VERWALTUNGSGERICHT DÜSSELDORF: 1 K 10519/98. Urteil der 1. Kammer. 2. November 2001.

¹⁰OBERVERWALTUNGSGERICHT NRW: 19 A 997/02. Urteil des 19. Senats. 2. Dezember 2003.

¹¹BUNDESVERWALTUNGSGERICHT: 6 C 2.04. Urteil des 6. Senats. 23. Februar 2005 (<http://www.bverwg.de>); kommentierend dazu GRAULICH, KURT: »Religionsgemeinschaften und Religionsunterricht nach Art. 7 Abs. 3 GG«. In: CHRISTINE LANGENFELD, VOLKER LIPP & IRENE SCHNEIDER (Hgg.): *Islamische Religionsgemeinschaften und islamischer Religionsunterricht: Probleme und Perspektiven*. Göttingen, 2005, 79–87.

¹²Neben anderen STOCK, MARTIN: »Islamunterricht an öffentlichen Schulen in Nordrhein-Westfalen. Zur Lage nach dem Urteil des Bundesverwaltungsgerichts vom 23.2.2005«. In: STEFAN REICHMUTH, MARK BODENSTEIN, MICHAEL KIEFER & BIRGIT VÄTH (Hgg.): *Staatlicher Islamunterricht in Deutschland. Die Modelle in Niedersachsen und Nordrhein-Westfalen im Vergleich*. (Islam in der Lebenswelt Europa ; 1) Münster, 2006, 119–140.

¹³Vgl. BUNDESMINISTERIUM DES INNERN: *Deutsche Islam Konferenz (DIK): Zwischen-Resümee der Arbeitsgruppen und des Gesprächskreises*. Vorlage für die 3. Plenarsitzung der DIK. 13. März 2008, 19–27.

¹⁴Vgl. GRAULICH, 81.

¹⁵Vgl. ANGER, THORSTEN: *Islam in der Schule : rechtliche Wirkungen der Religionsfreiheit und der Gewissensfreiheit sowie des Staatskirchenrechts im öffentlichen Schulwesen*. (Münsterische Beiträge zur Rechtswissenschaft ; 152) Berlin, 2003, 355.

2. Muslimische Repräsentanz in Deutschland und Österreich

Religionsgemeinschaft i. S. d. § 4 Tierschutzgesetz nicht um eine Religionsgemeinschaft i. S. d. Art. 137 V WRV oder der Art. 7 Abs. 3 GG handeln müsse.¹⁶ In diesem Sinne hat später das Bundesverfassungsgericht (BVerfG) einer Verfassungsbeschwerde eines muslimischen Schlachters nach Erteilung einer Ausnahmegenehmigung zum Schächten stattgegeben, wobei es nach Ansicht des Gerichtes ausreichte, daß der Antragsteller einer Gruppe von Menschen angehörte, die eine gemeinsame Glaubensüberzeugung verbindet; dieses Verständnis des Begriffes Religionsgemeinschaft trage insbesondere Art. 4 GG Rechnung.¹⁷¹⁸ Selbst wenn man nicht wie SPRIEWALD oder PIEROTH & GÖRISCH von einer einheitlichen Definition von Religionsgemeinschaft ausgeht, ist für die Frage einer muslimischen Repräsentanz, die über die Funktion eines Ansprechpartners für Religionsunterricht und Religionslehrerausbildung hinausgehen möchte, eine umfassendere Definition von Interesse.¹⁹ Für unseren konkreten Fall der Religionslehrerausbildung »genügt« eine Definition, wie sie sich aus Art. 7 Abs. 3 GG ableitet.

Nach der weithin anerkannten und als klassisch geltenden Definition in der WRV von Gerhard ANSCHÜTZ ist eine Religionsgemeinschaft »ein Verband, der die Angehörigen eines und desselben Bekenntnisses – oder mehrerer verwandter Glaubensbekenntnisse – in einem bestimmten Gebiet zu allseitiger Erfüllung der durch das gemeinsame Bekenntnis gestellten Aufgaben zusammenfaßt«.²⁰

Gemeinsames Bekenntnis

Im Falle des einheitlichen religiösen Bekenntnis scheint ein Konsens der Mitglieder hinsichtlich zentraler Glaubensinhalte ausreichend, wohingegen Einigkeit in allen Glaubensfragen nicht erforderlich ist. Daher sind auch gemeinsame Religionsgemeinschaften mit Angehörigen verschiedener Konfessionen, mit denen wir es bei den bisherigen Dachverbänden zu tun haben, denkbar, sofern wir die islamischen Rechtsschulen und die beiden Richtungen *sunna* und *šī'a* als Konfessionen betrachten wollen. Weder staatliche Behörden noch Gerichte haben darüber zu befinden, ob ein solcher Zusammenschluß verschiedener Konfessionen oder sogar verwandter Religionen theologisch Sinn macht.²¹ Darüber hinaus wird auch *keine* Einmaligkeit oder Unterscheidbarkeit des Bekenntnis-

¹⁶BVerwGE 112, 227

¹⁷Vgl. Urteil des BVerfG vom 15.1.2002, Az. 1 BvR 1783/99. Im Ergebnis gleich, doch für einen einheitlichen juristischen Religionsgemeinschaftsbegriff, PIEROTH, BODO & CHRISTOPH GÖRISCH: »Was ist eine »Religionsgemeinschaft«?« *JuS*, (2002) 10, 940.

¹⁸Vgl. SPRIEWALD, SIMONE: *Rechtsfragen im Zusammenhang mit der Einführung von islamischem Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach an deutschen Schulen*. (Juristische Reihe TENEA / www.jurawelt.com ; 33) Berlin, 2003 (zugl. Diss., FU Berlin, 2003), 105.

¹⁹Der Unterschied in der Qualität liegt wohl darin, daß es sich beim Religionsunterricht wie auch bei der Religionslehrerausbildung um eine *res mixta* zwischen Staat und Religionsgemeinschaft handelt, wofür ein Mindestmaß an Organisation vonnöten ist.

²⁰ANSCHÜTZ, GERHARD: *Die Verfassung des Deutschen Reichs vom 11. August 1919 ; ein Kommentar für Wissenschaft und Praxis in 4. Bearb.* Aalen, ¹⁴1987, Art. 137 Anm. 2 S. 633. Ebenso für das GG HESSE, KONRAD: »Das Selbstbestimmungsrecht der Kirchen und Religionsgemeinschaften«. In: JOSEPH LISTL & DIETRICH PIRSON (Hgg.): *Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland*. Band 1, Berlin, ²1995, 534.

²¹Vgl. GRAULICH, 82.

ses gegenüber anderen, konkurrierenden Gemeinschaften verlangt.²² Erforderlich ist aber eine klare organisatorische Unterscheidbarkeit.²³ Genausowenig ist es für eine Religionsgemeinschaft vonnöten, daß alle Angehörigen einer Religion in ihr vereinigt sind.²⁴

Zusammenschluß natürlicher Personen

Da es sich bei den bisherigen Kandidaten für die Anerkennung als Religionsgemeinschaft, bis auf die DITIB um Dachverbände handelt, stellt sich die Frage, inwieweit Vereinigungen juristischer und nicht natürlicher Personen diesen Status erlangen können. Denn nach heute herrschender Ansicht, ist für eine Religionsgemeinschaft ein Zusammenschluß von natürlichen Personen, der mit dem Ziel längeren Bestehens gegründet ist, vonnöten.²⁵ Das Bundesverwaltungsgericht in Leipzig hat dies in seinem Urteil vom 23. Februar 2005 nicht ausgeschlossen²⁶, so daß gefolgert werden kann, daß ein Zusammenschluß religiöser Vereine seinen Charakter als Religionsgemeinschaft nicht in Frage stellt, solange dieser Verband über seine Mitgliedsvereine seiner Aufgabe zur umfassenden Bekenntnispflege gerecht wird. Ein Urteil in dieser Sache steht in der Klage der beiden Dachverbände IRD und ZMD beim OLG Münster noch aus; das Verfahren ruht aber zur Zeit.²⁷²⁸ Eine Anerkennung eines Dachverbandes ist demnach nicht ausgeschlossen, insofern der Dachverband natürliche Personen vertritt, und sie gleichsam Mitglieder im Dachverband sind. Auch ist die gemeinschaftliche Religionsausübung auf der Ebene des Dachverbandes redundant, wenn das religiöse Leben und die maßgeblichen religiösen Überzeugungen in allem Mitgliedsvereinen sehr ähnlich sind.²⁹

»Allseitige Erfüllung«

Das Kriterium der »allseitigen Erfüllung der durch das gemeinsame Bekenntnis gestellten Aufgaben«, dient lediglich dazu, Religionsgemeinschaften von religiösen Vereinen zu unterscheiden, welche die Pflege des religiösen Lebens nur als einen Teil ihrer Aufgaben erachten, wie zum Beispiel Kulturvereine. Probleme können sich dann auftun, wenn in einem Dachverband Moscheevereine und Vereine mit auch anderen Zielsetzungen zusammenkommen.³⁰

²²Vgl. ANGER, 356 f.

²³Vgl. SPRIEWALD, 111.

²⁴Vgl. GRAULICH, 82.

²⁵Vgl. SPRIEWALD, 108.

²⁶BUNDESVERWALTUNGSGERICHT: 6 C 2.04. Urteil des 6. Senats. 23. Februar 2005 (<http://www.bverwg.de>).

²⁷Auch interessant in der Frage der Anerkennung als Religionsgemeinschaft ist das sogenannte »Zeugen Jehovas-Urteil«, BUNDESVERFASSUNGSGERICHT: 2 BvR 1500/97. 19. Dezember 2000 (http://www.bverfg.de/entscheidungen/rs20001219_2bvr150097.html).

²⁸Vgl. in dieser Frage noch DE WALL.

²⁹Vgl. SPRIEWALD, 108 f.

³⁰Vgl. GRAULICH, 81 f.

Organisationsform und -grad

Auch wenn aus der Verfassung keine bestimmte Organisationsform vorgegeben ist, muß eine Religionsgemeinschaft als »Personenzusammenschluß« doch über ein Mindestmaß an nach außen sichtbaren organisatorischen Strukturen verfügen, welche die Mitglieder verbindet und insbesondere in den Fällen einer *res mixta* eine Kommunikation mit dem Staat ermöglicht. Dem trägt aber schon das hier anzuwendende Vereinsrecht Rechnung, indem es dem jeweiligen Vorstand Befugnisse zur Vertretung der Mitglieder einräumt.³¹ Zumindest die Rechtsform des Vereins müssen die Gemeinschaften jedoch annehmen, um allein schon das vom BVerwG aus Art. 137 Abs. 5 S. 2 WRV abgeleitete Merkmal zu erfüllen, wonach »Religionsgemeinschaften durch ihre Verfassung und die Zahl ihrer Mitglieder die Gewähr der Dauer bieten müssen«.³²

Darüberhinausgehende Anforderungen an Grad und Form der Organisation können in rechtlicher Hinsicht, auch mit Blick auf die Freiheit der Selbstorganisation, nicht gestellt werden. Insbesondere läßt sich aus dem Konzept Religionsgemeinschaft nicht die Notwendigkeit ableiten, daß eine Instanz nach *Innen* verbindlich über Lehre und Ordnung zu befinden hat.³³

Auch weitergehende inhaltliche Voraussetzungen für die Anerkennung als Religionsgemeinschaft dürfen nach SPRIEWALD nicht gefordert werden, auch wenn andere Juristen verlangen, daß eine Vereinigung nur als Religionsgemeinschaft anerkannt werden darf, wenn sie sich inhaltlich im »Einklang mit der verfassungsrechtlichen Ordnung als der Gesamtheit der tragenden Grundsätze der Verfassung und der Grundentscheidungen des Verfassungsgebers« befinden.³⁴ Nach Meinung von SPRIEWALD sei eine derartige Einingung des Begriffes Religionsgemeinschaft zwar rechtspolitisch nachvollziehbar, aber auf dem Hintergrund staatlicher Neutralität und Parität schwierig. Eine derartige »Qualitätskontrolle« widerspreche auch der in Art. 4 Abs. 1 & 2 garantierten Religionsfreiheit, weil der Staat eben die Inhalte einer Religion nicht bewerten dürfe.³⁵

In diesem Sinne ist wohl auch die Entscheidung im Prozeß um die Anerkennung der Zeugen Jehovas als Körperschaft des öffentlichen Rechts zu verstehen, die eben grundlegende Elemente der Rechtsordnung, wie Beteiligung an Wahlen, nicht unterstützen. Höchststrichtrich – aber nicht unumstritten – wurde durch das Bundesverfassungsgericht jedoch entschieden, daß sie trotzdem anerkannt werden müßten, weil das ausschlaggebende Kriterium Rechtstreue und nicht Loyalität zur Staatsdoktrin sei. Es genüge, die Gesetze einzuhalten, darüber hinausgehende Bejahung von Demokratie und Rechtsordnung könne nicht verlangt werden.³⁶

Von Bedeutung nicht nur für den Bereich der Mitwirkung am Religionsunterricht ist, daß die Religionsgemeinschaft in der Lage sein muß ihre Grundsätze zu formulieren.

³¹Vgl. SPRIEWALD, 110.

³²GRAULICH, 81.

³³Vgl. SPRIEWALD, 110.

³⁴MÜLLER-VOLBEHR, JÖRG: »Neue Minderheitenreligionen – aktuelle verfassungsrechtliche Probleme«, *Juristenzeitung*, 36 (1981) 2, 44.

³⁵Vgl. SPRIEWALD, 118.

³⁶BUNDESVERFASSUNGSGERICHT: 2 BvR 1500/97. 19. Dezember 2000 (http://www.bverfg.de/entscheidungen/rs20001219_2bvr150097.html), Abs. 77–96.

Denn der Staat kann und darf nach dem Grundgesetz die religiösen Lehrinhalte nicht selbst feststellen und bestimmen. Daher muß eine Religionsgemeinschaft für seine Mitglieder dem Staat gegenüber verbindliche Inhalte vertreten. Dabei ist es nicht Sache des Staates zu beurteilen, inwieweit die einzelnen Mitglieder diese Inhalte innerlich befürworten oder sich dadurch gebunden fühlen. Für den Fall, daß Eltern oder Schüler mit den Inhalten des vereinbarten Curriculums nicht einverstanden sind, steht es ihnen gemäß Art. 7 Abs. 2 GG frei, entweder die Religionsgemeinschaft zu verlassen, oder aber innergemeinschaftlich auf eine Änderung hinzuwirken.³⁷ Zur Verpflichtung von Kindern zum konfessionellen Religionsunterricht ist die Frage der Mitgliedschaft in einer solchen klar zu regeln. Es genügt nicht, daß eine islamische Religionsgemeinschaft für alle Muslime einen Zugehörigkeitsanspruch erhebt, wie es in Österreich der Fall ist (siehe S. 35). Vielmehr muß dieser Anspruch beispielsweise auf einer Vereinsmitgliedschaft beruhen, was aber nicht ausschließt, daß auch Nichtmitglieder beziehungsweise Kinder von solchen am Religionsunterricht teilnehmen, wenn er denn eingerichtet ist, oder sie sich einer Religionsgemeinschaft inhaltlich nahe fühlen. Erfahrungen aus den Schulversuchen haben gezeigt, daß die meisten Eltern über die Dachverbände keine oder wenig Kenntnisse besitzen, und mit den eingerichteten Unterrichten, sobald sie den jeweiligen Lehrer kennengelernt haben, in der Regel einverstanden sind.³⁸ Bemerkenswert ist jedoch, daß im Rahmen einer Studie zur Akzeptanz der Islamkunde in Nordrhein-Westfalen nur knapp die Hälfte der befragten Eltern für eine Beteiligung muslimischer Verbände plädierte, und die Mehrheit der ohnehin mit 86 Prozent am stärksten vertretenen türkischstämmigen Eltern dann für türkisch dominierte Verbände votierten; der zumindest medial starke ZMD wurde von den Befragten nicht als Ansprechpartner benannt, wenn er denn überhaupt bekannt war.³⁹

2.1.2. BVerwG und Schura D – Neubau einer Religionsgemeinschaft

Wenn schon einer der Richter des BVerwG das Urteil vom 23. Februar 2005 als »Anleitung zum Neubau der islamischen Gemeinschaft unter den Bedingungen des deutschen Verfassungsrechts« definiert,⁴⁰ so kann man die Schaffung einer »Schura D« als bundesweitem Dachverband als Versuch verstehen, diese Anleitung umzusetzen. Daher möchte ich im folgenden die Entwicklungen nachzeichnen.

Der ZMD hatte schon Ende 1994 mit seiner Umwandlung aus dem Islamischen Arbeitskreis in Deutschland (IAK) seine Zielsetzung verfehlt, eine einheitliche Struktur zu formieren. Während dem 1988 gegründeten IAK noch die großen türkisch-islamischen Verbände (VIKZ, AMGT, DiTiB, ATiB) als auch die Islamischen Zentren in Hamburg, Aachen und München angehörten, also eine relativ breite Basis vorhanden war, traten

³⁷Vgl. ANGER, 372.

³⁸Für den Schulversuch in NRW konstatiert KIEFER eine Teilnahmequote von über 70 Prozent, und selbst an Schulen an denen die Islamkunde ganz neu eingeführt wurde, nahmen auf Anhieb im Durchschnitt fast 65 Prozent der muslimischen Schüler teil; KIEFER, MICHAEL: *Islamkunde in deutscher Sprache in Nordrhein-Westfalen. Kontext, Geschichte, Verlauf und Akzeptanz eines Schulversuchs*. (Islam in der Lebenswelt Europa ; 2) Münster, 2005, 187

³⁹Vgl. a. a. O., 194 & 212.

⁴⁰GRAULICH, 80.

2. Muslimische Repräsentanz in Deutschland und Österreich

sowohl die IGMG – damals noch AMGT – als auch DİTİB dem neugegründeten ZMD aus verschiedenen Gründen⁴¹ nicht bei.^{42,43} Nachdem im Jahre 2000 auch der mitgliederstärkste VIKZ den ZMD verlassen hatte,⁴⁴ war das Projekt endgültig gescheitert. Auch wenn die Struktur für eine einheitliche Vertretung tauglich gewesen wäre, war die Idee für eine Wiederbelebung verbraucht, auch in Hinblick auf die nunmehr nur noch 16 Tausend verbliebenen Mitglieder im Vergleich zu etwa 185 Tausend im IRD.⁴⁵ Aus der Erkenntnis, daß eine Neuformierung vonnöten sei, wurde nach Gesprächen mit anderen Organisationen zusammen mit dem IRD und der IRH Ende Februar 2004 in Frankfurt eine Tagung für alle Organisationen auf Bundes- und Landesebene, die mit den Themen Kopftuch, Schächten und IRU befaßt sind, organisiert, um diesen Prozeß zu initiieren. In der Folge wurde eine Tagung zu Grundsatzfragen geplant. Diese wurde auf breiter Basis in Gesprächen mit IRD, VIKZ, DİTİB, IRH, Schura Hamburg und mehreren selbständigen Vereinen sowie ZMD-intern mit der Union der Türkisch-Islamischen Kulturvereine in Europa (*Avrupa Türk-Islam Birliği*) (ATİB), dem Islamischen Zentrum Aachen (IZA), der Deutschen Muslim Liga (DML), der Deutschen Muslim Liga Bonn (DML-Bonn) und einzelnen Mitgliedsvereinen vorbereitet.⁴⁶

Am 26. und 27. Februar 2005 haben sich in Seevetal, Niedersachsen, auf Einladung von ZMD und IRD, mit der Schura Hamburg als Gastgeber, die wesentlichen muslimischen Verbände mit Ausnahme der DİTİB getroffen und sich einmütig auf eine sogenannte »Neue Struktur« geeinigt, welche die Grundlagen für eine Einheit der Muslime in Deutschland bilden sollen. Darin festgelegt sind die Moscheegemeinden als mitgliederschaftliche Basis für Landesverbände, die eben gemäß dem Leipziger Urteil als Religionsgemeinschaften fungieren sollen. Diese sollen wiederum eine Bundesrepräsentanz entwickeln.⁴⁷ Vorausgegriffen werden sollte einem staatlichen Eingreifen, mit dem »den Muslimen Strukturen aufgezwungen werden, die sie dann nur sehr schwer beeinflussen können«.⁴⁸

Diese neue Struktur sollte folgenden Prinzipien folgen:

⁴¹Die AMGT entschied sich für den IRD, dessen Statuten damals keine Doppelmitgliedschaft zuließen. DİTİB wollte explizit nicht Mitglied des neuen Dachverbandes sein.

⁴²Vgl. LEMMEN, THOMAS: *Islamische Vereine und Verbände in Deutschland*. (Gesprächskreis Migration und Integration) Bonn, 2002, 90.

⁴³Anders ELYAS, NADEEM: »Vorhaben von muslimischer Seite«. In: BEAUFTRAGTE DER BUNDESREGIERUNG FÜR MIGRATION, FLÜCHTLINGE UND INTEGRATION: *Islam einbürgern*, 14; DİTİB und Millî Görüş seien nicht nur aktiv an der Umwandlung beteiligt, der damalige Generalsekretär der DİTİB sei sogar Mitglied des ersten Vorstandes des ZMD und für mehrere Jahre auch dessen Generalsekretär gewesen.

⁴⁴Pressemitteilung des ZMD vom 30. August 2000.

⁴⁵So in BUNDESVERWALTUNGSGERICHT: 6 C 2.04. Urteil des 6. Senats. 23. Februar 2005 (<http://www.bverwg.de>), 28.

⁴⁶Vgl. ELYAS, 15 f.

⁴⁷Vgl. VLADI, FIROUZ: »Die Sicht der Muslime: Einführendes Statement zur Podiumsdiskussion. Islamische Religionsgemeinschaften organisieren sich auf Landesebene«. In: LANGENFELD, LIPP & SCHNEIDER: *Islamische Religionsgemeinschaften und islamischer Religionsunterricht*, 95.

⁴⁸ELYAS, 16. Dies ist nun wohl mit der Deutschen Islam Konferenz eingetreten (Siehe Kap. 2.1.3 on page 26).

Ein demokratischer und transparenter Organisationsaufbau, der für jeden nachvollziehbar werden läßt, daß die Vertreter der Glaubensgemeinschaft die Repräsentanten der bestehenden Gemeinden sind, daß klar nachvollziehbar ist, wer wen gewählt hat, wer zur Glaubensgemeinschaft gehört und wen sie repräsentiert. Die Repräsentanten der Glaubensgemeinschaft müssen die wirklichen Repräsentanten der hier in Deutschland lebenden Muslime sein.

Die Glaubensgemeinschaft muß einen pluralistischen Charakter haben und die bestehende Vielfalt des Islam in Deutschland beinhalten. Sie muß in den Lokalparlamenten und darüber hinaus national Sunniten und Schiiten sowie Muslime jeglicher ethnischer Herkunft vertreten.

Es sollten bestimmte rechtliche Vorgaben hinsichtlich einer Anerkennung als »Religionsgemeinschaft« berücksichtigt werden, insbesondere die Kriterien »Einzelmitgliedschaft« und »umfassende Glaubensverwirklichung«.

Träger dieser neuen Struktur sollen alle muslimischen Verbände und Moscheevereine sein, die zur Zusammenarbeit bereit sind.

Die Struktur soll dem Subsidiaritätsprinzip folgen. Die Entscheidungen sollten horizontal von der Basis her eine eindeutige Legitimationskette bekommen.⁴⁹

An die Beschlüsse der »Hamburger Tagung« anknüpfend haben am 10. September 2005 nochmals IRD, ZMD, VIKZ, IRH, Schura Hamburg, Schura Niedersachsen und die Islamische Glaubensgemeinschaft Baden-Württemberg e. V. (IGBW) in Hannover getagt und sich auf einheitliche Satzungsstrukturen für die gemeinsamen Landesverbände geeinigt, die von den bestehenden Landesverbänden umgesetzt werden sollen. Für die Bundesländer, in denen es noch keine Zusammenschlüsse gibt, sollte eine schon im Februar in Sevetal eingesetzte Steuerungsgruppe in den folgenden Wochen auf entsprechende Initiativen für den Aufbau einer föderalen Vertretung hinwirken, um die Voraussetzungen für eine bundeseinheitliche Vertretung der Muslime zu schaffen.⁵⁰

Neben der religionsrechtlichen Diskussion, die durch juristische Beratertätigkeiten in starkem Maße in den Prozeß der Organisation muslimischer Repräsentanz einwirkt, ist der politische Druck nicht außer acht zu lassen. Es sind schließlich die Landesregierungen – und jetzt auch die Bundesregierung⁵¹ –, die den Prozeß der innermuslimischen Konsolidierung und Selbstorganisation nicht abwarten können, sondern zur Einführung von Schulversuchen für IRU die regionalen und überregionalen Verbände zu Runden Tischen und Steuerungsgruppen einladen. Diese gelten jedoch verfassungsrechtlich höchstens für den Zeitraum des jeweiligen Schulversuches als grundgesetzkonform.⁵² Daraus könnte man schließen, daß die Urheber dieser Veranstaltungen hoffen, die Beteiligten schließen

⁴⁹ A. a. O., 16 f.

⁵⁰ http://www.irh-info.de/index.php?kon=nachrichten&kpf=nachpm&zeige=mitteilungen/2005/pm20050910-01_Hannover_Tagung&pmnr=97.

⁵¹ Siehe Kap. 2.1.3 on the next page.

⁵² Vgl. HEIMANN, HANS MARKUS: »Alternative Organisationsformen islamischen Religionsunterrichtes«. *Die öffentliche Verwaltung (DÖV)*, 56 (2003) 6, 245.

2. Muslimische Repräsentanz in Deutschland und Österreich

sich innerhalb dieser Frist zu einer anerkannten Religionsgemeinschaft zusammen, die dann den Religionsunterricht mittragen kann.

Die Konsolidierung muslimischer Verbände zu einer »Schura D« wird augenscheinlich, nachdem der mitgliederstärkste Verband, die staatstürkische DİTİB von Beginn an nur Beobachterstatus hat, und die Vereinigung der Süleymancis, der eher sufisch orientierte VIKZ, im Frühjahr 2006 aus den Verhandlungen ausgetreten ist, zu einem als streng orthodox zu qualifizierendem Verband, führen, der von den gut zehn Prozent organisierten Muslimen bestenfalls ein Drittel vertritt. Es wird also selbst bei Gelingen der Neuorganisation Bedarf nach weiterer Organisation geben, da ja nach einhelliger Meinung der Vertretungsanspruch nicht lediglich proklamiert werden darf, sondern durch Mitgliedschaft erst hergestellt wird.

Ein mögliches Konzept könnte in Anlehnung an die Struktur der evangelischen Kirchen – die zugegebenermaßen alle als Körperschaften des öffentlichen Rechts anerkannt sind – darin bestehen, daß Runde Tische von Muslimen und nicht von Landesregierungen organisiert werden, so daß eine Vielzahl von Vereinen und Verbänden gemeinsam beispielsweise die Trägerschaft eines Islamischen Religionsunterrichtes übernehmen. Eine größere organisatorische Dichte ist dann nicht vonnöten. Sie ist wohl auch zum jetzigen Zeitpunkt allein schon aufgrund der ethnischen Aufsplitterung der muslimischen Bevölkerung nicht erreichbar. Vielleicht ist auch eben diese Vielfalt, nicht nur in religiöser Hinsicht, das prägnanteste muslimische Merkmal und spiegelt die weltweite islamische Gemeinschaft (*Umma*) im Kleinen wider.

2.1.3. Deutsche Islam Konferenz

Das eben angesprochene Interesse der Bundesregierung an einem muslimischen Gesprächs- und Ansprechpartner hat sich inzwischen in der Deutschen Islam Konferenz (DIK) manifestiert, die am 27. September 2006 zum ersten Mal von Bundesinnenminister Schäuble einberufen wurde.⁵³ Das Plenum der DIK setzt sich paritätisch aus je 15 Vertretern von Bund und Ländern einerseits und Vertretern der muslimischen Dachverbände und muslimischen Einzelpersonen andererseits zusammen und ist bislang dreimal zusammengekommen. Neben diesem öffentlichen Plenum wurden drei Arbeitsgruppen und ein Gesprächskreis eingerichtet, in denen Vertreter von Bund, Ländern und Kommunen mit Vertretern der Verbände, muslimischen Teilnehmern aus dem Plenum, (muslimischen) Wissenschaftlern und Intellektuellen, die gemeinsam die Vielfalt muslimischen Lebens in Deutschland widerspiegeln sollen, intensiv zu für die Integration von Muslimen für bedeutsam erachtete Themen diskutieren. Diese sind:

Arbeitsgruppe 1, Deutsche Gesellschaftsordnung und Wertekonsens Diskussion der Kernfragen des Miteinanders wie dem Schutz der Grundrechte, der Säkularität als Ordnungsprinzip, der demokratischen Willensbildung und der politischen Teilhabe von Muslimen.

⁵³Informationen zur DIK und zu deren Themen sind unter <http://www.deutsche-islam-konferenz.de> abrufbar.

Arbeitsgruppe 2, Religionsfragen im deutschen Verfassungsverständnis besonders juristische Aspekte religionspraktischer Fragen, wie die Einführung islamischen Religionsunterrichts, Moscheebau und (rechtliche) Organisation muslimischer Glaubensausübung

Arbeitsgruppe 3, Wirtschaft und Medien als Brücke Beitrag von Wirtschaft und Medien zur Verbesserung der Integration von Muslimen in die deutsche Gesellschaft

Gesprächskreis Sicherheit und Islamismus Bedrohung durch Islamismus und Möglichkeiten einer verbesserten Zusammenarbeit zwischen Muslimen und Sicherheitsbehörden.⁵⁴

Die teilnehmenden Dachverbände sind, wie schon zuvor bei der »Schura D«, DITIB, ZMD, IRD und VIKZ sowie die AABF.⁵⁵ Sowohl die Teilnahme von Vertretern der Aleviten wie auch islamkritischer Einzelpersonen, wie beispielsweise Necla Kelek, hat durchaus zu Diskussionen und Kritik der konservativen Verbände geführt. Denn laut Aiman Mazyek, Generalsekretär des ZMD und dessen Vertreter in der DIK, benötige man zwar Kritiker, »aber nicht bei einer Islamkonferenz, wo es am Ende um einen Staatsvertrag geht«.⁵⁶ Allein an dieser Aussage spiegeln sich zwei zusammenhängende Grundprobleme beziehungsweise Mißverständnisse hinsichtlich Funktion und Zielen der DIK wider. Auf der einen Seite äußern die teilnehmenden Verbände verschiedentlich die Erwartung an die DIK, daß sie eine Gleichstellung des Islams mit anderen Religionsgemeinschaften befördere, und fordern konsequenterweise eine Konzentration auf diese Zielsetzung und eine »Roadmap« zu dessen Erreichen.⁵⁷ In diesem Kontext verstehen und positionieren sich die Verbände als repräsentative Vertreter der Muslime in Deutschland, mit der Begründung, daß sie etwa 2 000 der ungefähr 2 400 Moscheegemeinden verträten, in denen recht exklusiv das islamische Leben in Deutschland stattfände, so daß sie 50 bis 80 Prozent der Muslime vertreten.⁵⁸ Dagegen könnten die unabhängigen muslimischen Teilnehmer nicht als Vertreter der schweigenden Mehrheit der Muslime erachtet werden,

⁵⁴Vgl. http://www.bmi.bund.de/cln_028/nn_1018358/Internet/Content/Themen/Deutsche__Islam_Konferenz/DatenUndFakten/Arbeitsprogramm_DIK.html – Zugriff am 15. 4. 2008.

⁵⁵PUST, CORNELIA: »Auftakt zum Dialog – Erste Deutsche Islam Konferenz«. *aid – Integration in Deutschland*, 22 (2006) 4 (<http://www.isoplan.de/aid/20064/islamkonferenz.htm>) – Zugriff am 15. 4. 2008.

⁵⁶Nach »Deutsche Islam-Konferenz eröffnet«. *Migration und Bevölkerung*, Oktober 2006 (8), 2.

⁵⁷Vgl. bspw. *Koordinationsrat der Muslime zur Deutschen Islamkonferenz: »Roadmap« und die Zielsetzungen müssen konkretisiert werden*. islam.de, 1. Mai 2007 (<http://www.islam.de/8347.php>) – Zugriff am 18. 5. 2007.

⁵⁸Vgl. zu den Vertretungswerten der Verbände: BODENSTEIN, MARK & DIK-REDAKTION: »Muslimische Verbände: neue Zahlen, aber kein Ende der Diskussion«. *Deutsche Islam Konferenz*, 2. Oktober 2009 (http://www.deutsche-islam-konferenz.de/cln_110/nn_1876226/SubSites/DIK/DE/InDeutschland/MuslimOrganisationen/VerbaendeMLD/verbaende-mld-node.html) – Zugriff am 4. 10. 2010.

2. Muslimische Repräsentanz in Deutschland und Österreich

so daß auch die Teilnehmerliste mit Blick auf die zu fokussierenden Ziele der Konferenz zu modifizieren sei.⁵⁹

Dem widerspricht die Anlage und Zielsetzung der DIK, wie sie vom Bundesministerium des Innern (BMI) geplant wurde, nach der im Dialog mit den Muslimen in Deutschland geklärt werden soll, »wie unterschiedliche religiöse Sitten und Gebräuche des Islam in Einklang mit der deutschen Verfassungsordnung gebracht werden können, ob und wie der Islam Organisationserfordernissen des deutschen Religionsverfassungsrechts gerecht werden kann«, so daß am Ende ein »breit angelegter Konsens über die Einhaltung gesellschafts- und religionspolitischer Grundsätze stehen« kann.⁶⁰ Nicht umsonst lautet das Motto der Veranstaltung »Muslime in Deutschland – Deutsche Muslime«⁶¹, das die Stoßrichtung der Diskussionen in den Arbeitsgruppen zu verschiedenen Bereichen von Integration vorgibt.

2.1.4. Koordinationsrat der Muslime in Deutschland

Dennoch hat die DIK der Konsolidierung der muslimischen Verbände, die noch im Frühjahr 2006 im Sande zu verlaufen schien, insoweit Vorschub geleistet, als daß die Vorsitzenden der Dachverbände DITIB, IRD, VIKZ und ZMD bei den Feierlichkeiten zum Geburtstag des Propheten Muḥammad, am 10. April 2007 in der Köln-Arena, die gemeinsame Gründung des Koordinationsrates der Muslime in Deutschland (KRM) verkündeten.⁶² ⁶³ Zuvor hatten die Vorsitzenden der Dachverbände am 28. März eine Geschäftsordnung unterzeichnet, in der die Absicht formuliert ist, eine einheitliche Vertretungsstruktur der Muslime in Deutschland zu schaffen.⁶⁴ Obwohl der KRM beansprucht, auch in religionsrechtlicher Hinsicht die Vertretung der Muslime in Deutschland zu sein, hat er bis heute keine Rechtsform und keine eigenes Personal womit seine Mitwirkungsrechte und -möglichkeiten stark eingeschränkt sind. Gegenüber den früheren Plänen, mittels einer Schura D und einer Verbandsstruktur bis zu den Moscheegemeinden hinab zügig zu einer als Religionsgemeinschaft anerkannten bundesweiten Vertretung der Muslime zu gelangen, ist der KRM wohl eher als Zwischenlösung zu verstehen, um gemeinsam an dem langfristigen Ziel einer einheitlichen Vertretungsstruktur und der Anerkennung als Religionsgemeinschaft zu arbeiten und gleichzeitig schon jetzt eine Plattform zur bun-

⁵⁹Vgl. MAZYEK, AYMAN: *Die islamischen Verbände: Wille zur konstruktiven Mitarbeit*. Migration – Integration – Diversity: Deutsche Islamkonferenz, Oktober 2006 (<http://www.migrationboell.de/web/integration/47839.asp>) – Zugriff am 16. 4. 2008.

⁶⁰So in einem Positionspapier des BMI, zitiert nach DOBRINSKI, MATTHIAS: »Querelen im Vorfeld des Treffens«. *Süddeutsche Zeitung* 23. September 2006.

⁶¹So zu lesen unter anderem auf der Dokumentation zur DIK: DEUTSCHE ISLAM KONFERENZ & LEILA DONNER-ÜRETMEK (Red.): *Drei Jahre Deutsche Islam Konferenz (DIK) 2006–2009. Muslime in Deutschland – Deutsche Muslime*. Berlin, 2009.

⁶²Vgl. SPIEGEL ONLINE: *New Umbrella Group Founded*. Spiegel Online, 11 April 2007 (<http://www.spiegel.de/international/germany/0,1518,476563,00.html>) – Zugriff am 18. 10. 2007.

⁶³Siehe auch dem Webauftritt des KRM auf der Seite des ZMD: <http://zentralrat.de/8417.php>. Die Selbstbezeichnung ist uneinheitlich: selbst in eigenen Dokumenten heißt es mal Koordinierungsrat, mal Koordinationsrat.

⁶⁴Vgl. KOORDINATIONS RAT DER MUSLIME IN DEUTSCHLAND KRM: *Geschäftsordnung in der Fassung vom 28. März 2007*. (http://islam.de/files/misc/krm_go.pdf), Präambel.

deseinheitlichen Interessenvertretung zu bieten,⁶⁵ etwa im Rahmen der DIK. Dort ist der KRM seit Mai 2007 neben seinen Mitgliedsverbänden vertreten.

2.2. Muslime in Österreich

Auch im – oftmals als »katholisches Land« bezeichneten – Österreich stellen die Muslime, mit zwar nur 338 000 Anhängern, die drittgrößte Religionsgemeinschaft nach Katholiken und Protestanten, doch unterscheidet zumindest zweierlei die Situation dort von der Lage der Muslime in Deutschland und den meisten anderen europäischen Staaten. Zum einen, weil der Islam noch in der k. u. k. Monarchie im Jahre 1874 legal anerkannt wurde, was im Islam-Gesetz von 1912 festgezurrt wurde,⁶⁶ und zweitens, daß darauf fußend die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich (IGGiÖ) im Jahre 1979 offiziell als Körperschaft des öffentlichen Rechts anerkannt wurde.⁶⁷⁶⁸

2.2.1. Organisation und Institutionalisierung

Wie schon in der Einleitung⁶⁹ erwähnt, sollte der MSS die Grundlagen für Gründung einer Kultusgemeinde im Sinne des Islamgesetzes schaffen. Deshalb sollen an dieser Stelle die rechtlichen Rahmenbedingungen für die Anerkennung einer islamischen Religionsgemeinschaft aufgezeigt werden. Im Jahre 1968 wurde Gespräche mit dem für Kultusangelegenheiten zuständigen Bundesministerium für Unterricht und Kunst aufgenommen, um die staatskirchenrechtliche Lage der islamischen Gemeinde zu klären, und ob für die neu zu gründende Gemeinde ein Rückgriff auf das Islamgesetz von 1912 überhaupt sinnvoll ist.⁷⁰ Organisatorisch bestanden gegen eine Beantragung auf Anerkennung als Körperschaft des öffentlichen Rechts keine Einschränkungen, weil die zum damaligen Zeitpunkt wenigen aktiven Organisationen kooperierten. Die an einer Errichtung einer islamischen Kultusgemeinde interessierten Gruppierungen waren die »Muslim-Studenten-Union«, der »Gesellige Verein türkischer Arbeitnehmer in Wien und Umgebung«,

⁶⁵Vgl. a. a. O., §§ 1 & 2.

⁶⁶Vgl. dazu und zur weiteren rechtlichen Entwicklung BAIR, JOHANN: *Das Islamgesetz. An den Schnittstellen zwischen österreichischer Rechtsgeschichte und österreichischem Staatsrecht*. (Forschungen aus Staat und Recht ; 137) Wien / New York, 2002; auch wenn es wohl nur dort von Wert ist, wo es referierend ist, so POTZ, RICHARD: »Rezension: *Johann Bair: Das Islamgesetz. An den Schnittstellen zwischen Menschenrechten, österreichischer Rechtsgeschichte und österreichischem Staatsrecht*. Springer, Wien–NewYork 2002«. *Österreichisches Archiv für Recht & Religion*, 49 (2002), 159–162.

⁶⁷Lediglich in Belgien als einzigem Staat der Europäischen Union ist der Islam auch als Religion rechtlich anerkannt.

⁶⁸Vgl. KROISSENBRUNNER, SABINE: »Islam and Muslim Immigrants in Austria: Socio-Political Networks and Muslim Leadership of Turkish Immigrants«. *Immigrants & Minorities*, 22 (2003) 2–3, 188 f.

⁶⁹Siehe on page 13.

⁷⁰Vgl. BAIR, 56.

2. Muslimische Repräsentanz in Deutschland und Österreich

die »Iranisch-Islamische Studentenvereinigung« und der MSS, dessen Vorsitzender Smail Balić auch zugleich die Anerkennung besonders vorantrieb.⁷¹⁷²

Erstmals wurde 1971 ein Ansuchen, die »Errichtung sowie [die] Statuten der [islamischen] Religions(Kultus)gemeinde für Österreich mit Sitz in Wien unter der Benennung »Islamische Gemeinde zu Wien« der gesetzlich anerkannten Religionsgesellschaft der Anhänger des Islam nach hanefitischem Ritus« anzuerkennen und eine Genehmigungsurkunde auszustellen, an das Ministerium für Unterricht und Kunst gerichtet.⁷³ Obwohl der Antrag Unterstützung sowohl durch den damaligen Bundeskanzler Bruno Kreisky wie durch die katholische Kirche, besonders Kardinal Franz König, fand, zog sich das Verfahren in die Länge. Erst auf ein zweites Ansuchen durch den MSS im Mai 1979 hin, erteilte das Ministerium für Unterricht und Kunst die Genehmigung zur Errichtung der ersten Wiener Religionsgemeinde, und der Verfassung der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich (IGGiÖ) auf der Grundlage des Islamgesetzes von 1912 und des Anerkennungsgesetzes von 1874.⁷⁴

Im Gefolge der gesetzlichen Anerkennung der Muslime als Religionsgemeinschaft mit dem Namen IGGiÖ als Körperschaft des öffentlichen Rechts wurde eine recht große Anzahl neuer registrierter Vereine gegründet. Diese waren anders als die früheren Gründungen, die hauptsächlich religiös-karitative Ziele verfolgten, bedeutend vielfältiger hinsichtlich ihrer Zielsetzungen wie auch in bezug auf ihre Gründungsmitglieder. Besonders türkische Organisationen, gefolgt von arabischen und iranischen Vereinen sind in ihrer Zahl stark angestiegen, so daß schon Mitte der 1980er Jahre etwa 30 registrierte Vereine mit dem Namensbestandteil »islamisch« gezählt wurden.⁷⁵

Bei den türkischen Organisationen haben sich, ähnlich wie in Deutschland, die staats-türkische Türkisch-Islamische Union für kulturelle und soziale Kooperation in Österreich (*Avusturya Türk İslam Kültür ve Sosyal Yardımlaşma Birliği*) (ATİB) mit bundesweit etwa 40 Moscheevereinen, der VIKZ mit circa 20 Vereinen und die Avrupa Millî Görüş Teşkilatı (AMGT) mit circa 30 Vereinen etabliert. Darüber hinaus wurden arabische, bosnische, iranische, albanische, kurdische sowie schiitische Vereine gegründet und daneben auch sufisch orientierte Vereine.⁷⁶ So läßt sich auch für Österreich feststellen, daß für die Zugehörigkeit zu einer Gemeinde weniger die gemeinsame Religionszugehörigkeit von Bedeutung ist, als vielmehr die gemeinsame nationale oder ethnische Herkunft, sofern sich eine entsprechende Anzahl von »Landsleuten« in der näheren Gegend finden, so daß zumindest türkische, arabische und bosnische Muslime getrennte Gruppen bilden.⁷⁷

⁷¹Vgl. STROBL, ANNA: *Islam in Österreich. Eine religionssoziologische Untersuchung*. Frankfurt a. M., 1997, 37 f.

⁷²Vgl. auch KROISSENBRUNNER, SABINE: »Islam in Austria«. In: SHIREEN HUNTER (Hg.): *Islam, Europe's Second Religion*. Westport, Connecticut & London, 2002, 141-143.

⁷³Balić, nach: BAIR, 56.

⁷⁴Vgl. STROBL, 38.

⁷⁵Vgl. a. a. O., 51 f.

⁷⁶Vgl. a. a. O., 52 f.

⁷⁷Vgl. a. a. O., 62.

2.2.2. Islam als gesetzlich anerkannte Religionsgesellschaft

Genau wie Deutschland folgt Österreich religionspolitisch einem korporatistischen Modell öffentlicher Ordnung, gemäß dem Individuen vermittelt korporativer Einheiten, den Körperschaften öffentlichen Rechts, integriert werden. Einerseits garantiert das österreichische Staatsgrundgesetz (RGrBl 148) (StGG) aus dem Jahre 1867, dessen Grundrechtskatalog bis heute Gültigkeit hat, in Art. 14:

»Die volle Glaubens- und Gewissensfreiheit ist jedermann gewährleistet. Der Genuß der bürgerlichen und politischen Rechte ist von dem Religionsbekenntnisse unabhängig; doch darf den staatsbürgerlichen Pflichten durch das Religionsbekenntnis kein Abbruch geschehen. Niemand kann zu einer kirchlichen Handlung oder zur Teilnahme an einer kirchlichen Feierlichkeit gezwungen werden, in sofern er nicht der nach dem Gesetze hiezu [*sic*] berechtigten Gewalt eines anderen untersteht.«

Wobei dies als Menschenrecht gemäß Art. 18 der Allgemeinen Menschenrechtserklärung aus dem Jahr 1948 allen Einwohnern Österreichs zusteht und nicht nur österreichischen Staatsbürgern. Andererseits unterscheiden die folgenden Artt. 15 & 16 StGG zwischen gesetzlich anerkannten und nicht anerkannten Kirchen und Religionsgemeinschaften. Zu den gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgemeinschaften heißt es in Art. 15 StGG:

»Jede gesetzlich anerkannte Kirche und Religionsgesellschaft hat das Recht der gemeinsamen öffentlichen Religionsausübung, ordnet und verwaltet ihre inneren Angelegenheiten selbständig, bleibt im Besitze und Genusse ihrer für Kultus-, Unterrichts- und Wohltätigkeitszwecke bestimmten Anlagen, Stiftungen und Fonds, ist aber, wie jede Gesellschaft, den allgemeinen Staatsgesetzen unterworfen.«

Der jeweiligen anerkannten Organisation werden also religionsgemeinschafts-, verwaltungs- und verfassungsrechtliche Normen zugestanden, die außerhalb der Kompetenz des Staates bleiben. Genauer zur Anerkennung von Religionsgemeinschaften ist im Anerkennungsgesetz (RGrBl 68) vom 20. Mai 1874 festgelegt, das jedoch nur dann Geltung hat, wenn keine besonderen Vorschriften für eine bestimmte Religionsgemeinschaft vorliegen, wie sie später beispielsweise mit dem Israelitengesetz für die jüdische Religionsgemeinschaft (RGrBl 1890/57), dem Protestantengesetz für die evangelische Kirche (RGrBl 1961/182) und eben dem Islamgesetz für die islamische Religionsgemeinschaft (RGrBl 1912/159) in Kraft gesetzt wurden.

Schon Art. 1 des Gesetzes »betreffend die gesetzliche Anerkennung von Religionsgesellschaften« (1874) definiert die Bedingungen einer Anerkennung:

»Den Anhängern eines bisher nicht anerkannten Religionsbekenntnisses wird die Anerkennung als Religionsgesellschaft unter folgenden Bedingungen erteilt: (1) Daß ihre Religionslehre, ihr Gottesdienst, ihre Verfassung sowie die gewählte Benennung nichts Gesetzwidriges oder sittlich Anstößiges enthält;

2. Muslimische Repräsentanz in Deutschland und Österreich

(2) daß die Errichtung und der Bestand wenigstens Einer nach den Anforderungen dieses Gesetzes eingerichteten Cultusgemeinde gesichert ist.«

Nur war eben zumindest die zweite, besondere Bedingung nicht erfüllt, und es schien auch nicht in Aussicht, daß die Muslime die für die Bildung von Kultusgemeinden und für Gemeindevorsteher und Imane, besonders hinsichtlich ihrer Staatsangehörigkeit, geforderten Bedingungen erfüllen könnten. Weil aber die allgemeinen Bedingungen für eine Anerkennung für gegeben galten, wurden am 15. Juli 1912 mit dem Gesetz »betreffend die Anerkennung der Anhänger des Islams nach hanefitischem Ritus als Religionsgemeinschaft« (Islamgesetz) die Muslime in »den im Reichsrat vertretenen Königreichen und Ländern« als Religionsgesellschaft im Sinne besonders des Art. 15 StGG anerkannt.⁷⁸

Aus dem Islamgesetz folgte für die Muslime die Möglichkeit der öffentlichen Religionsausübung, das zu der Zeit noch Anhängern anerkannter Kirchen und Religionsgemeinschaften vorbehalten war,⁷⁹ auch wenn noch keine Kultusgemeinde im rechtlichen Sinne konstituiert war. Angehörigen nicht anerkannter Religionsgesellschaften stand bis zum Beginn der Republik nur das Recht auf häusliche Religionsausübung zu.⁸⁰ Als weiteres folgte für die Muslime, daß sie als Angehörige einer anerkannten Religionsgesellschaft zu behandeln sind. Und drittens konnten direkt auf Grundlage des Islamgesetzes fromme Stiftungen für religiöse Zwecke errichtet werden.⁸¹ Dies war von besonderer Bedeutung, da zum Einen schon bei der Gesetzgebung betont worden war, daß erst durch solche Stiftungen die rechtlichen und materiellen Grundlagen für die Entfaltung des religiösen Lebens der Muslime, etwa durch Moscheebau, ermöglicht würden.⁸² Zum Zweiten schien es so, als wäre in den Jahren bis 1918 eine islamische Kultusgemeinde im Entstehen, nicht nur, weil mit einem Mufti und dem Imam an der osmanischen Botschaft religiöses Personal als Nukleus einer Gemeinde existierten, sondern auch, weil der Bau einer repräsentativen Moschee geplant war, zu dessen Finanzierung der Kaiser aus seiner Privatschatulle gespendet hatte. Der Zusammenbruch der Doppelmonarchie im Jahre 1918 hat diese Pläne zunichte gemacht, zu guten Teilen, weil die muslimische Gemeinde mit dem Wegfall Bosniens und der Herzegowina, schlagartig geschrumpft war und weiterer Zustrom muslimischer Studenten und Militärs versiehte.⁸³

Wie schon oben (siehe on page 30) beschrieben, erfolgte erst mit dem Ansuchen des MSS vom 26. Januar 1971 auf Genehmigung der Errichtung und der Statuten der Religions(Kultus)Gemeinde für Österreich mit Sitz in Wien der Rückgriff auf das Is-

⁷⁸Vgl. SCHWENDENWEIN, HUGO: *Österreichisches Staatskirchenrecht*. (Münsterischer Kommentar zum CODEX IURIS CANONICI ; Beiheft 6) Essen, 1992, 811 f.

⁷⁹Erst mit dem Vertrag von St. Germain vom 21. Oktober 1919, der in Teilen in das Bundes-Verfassungsgesetz der neuen Republik Österreich übernommen wurde, wurde die Religionsfreiheit aller soweit erweitert, daß nicht nur österreichische Staatsbürger auch nicht anerkannter Religionsgemeinschaften öffentlich ihre Religion ausüben dürfen. Damit hatte das Islamgesetz einen großen Teil seiner Bedeutung verloren. Vgl. BAIR, 43; & SCHWENDENWEIN, 812 f.

⁸⁰Vgl. POTZ, RICHARD: »Die Anerkennung der islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich«. In: JOHANNES SCHWARTLÄNDER (Hg.): *Freiheit der Religion: Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte*. (Forum Weltkirche ; 2) Mainz, 1993, 139.

⁸¹Vgl. bspw. a. a. O., 140.

⁸²Vgl. SCHWENDENWEIN, 812 f.

⁸³Vgl. BAIR, 41 f.

lamgesetz und die dadurch gesetzlich anerkannte Religionsgemeinschaft der Anhänger des Islams nach hanefitischem Ritus. Nach der Durchführung »vielfacher Umarbeiten« – so die Formulierung der behördlichen Erledigung⁸⁴ – wurde ein zweiter Antrag vom 20. April 1979, der Endfassung der Verfassung der islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich gemäß dem Islamgesetz die Genehmigung zu erteilen, stattgegeben. Am 2. Mai 1979 erging ein »Genehmigungsbescheid« »1. zur Errichtung der ersten Wiener Islamischen Religionsgemeinde und 2. der Verfassung der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich«.⁸⁵

Fast zehn Jahre später wurde die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich per Verordnung des Bundesministeriums für Unterricht und Kultur erneut anerkannt, nachdem zuvor, am 29. Februar 1988, die Verordnung vom Mai 1979 aufgehoben worden war. Dies auf dem Hintergrund, daß mit dem Erlaß des Verfassungsgerichtshofes vom 10. Dezember 1987⁸⁶ in Art 1 des Islamgesetzes die Wortfolge »nach hanefitischem Ritus« gestrichen worden war, weil mit einer gesetzlichen Einschränkung der Anerkennung der Muslime auf solche »nach hanefitischem Ritus« in die in Art 15 StGG garantierte selbständige Verwaltung der inneren Angelegenheiten der Religionsgemeinschaft eingegriffen werde.⁸⁷⁸⁸ Damit wurde der Geltungsbereich der IGGiÖ auf alle Muslime erweitert, und mit der neuerlichen Verordnung das fortbestehende Interesse an einer gesetzlichen Anerkennung der Muslime in Österreich auf Basis des Islamgesetzes demonstriert.

Anführen möchte ich abschließend noch die Regelungen zur Mitgliedschaft in der IGGiÖ, da sowohl im Anerkennungsgesetz wie auch im Islamgesetz selbst die Gewähr der Dauer – ähnlich wie auch in Deutschland – durch den Bestand mindestens einer Kultusgemeinde gegeben sein muß.

Für eine Anerkennung als Religionsgemeinschaft fordert § 1 Anerkennungsgesetz eine »Mehrzahl physischer Personen« als Träger des jeweiligen Glaubens, wozu eben juristische Personen gar nicht in der Lage sind. Daher stellt die Kultusgemeinde einen Zusammenschluß mehrerer Personen dar, wobei die Mitgliederzahl so groß sein muß, daß der zukünftige Bestand der Kultusgemeinde auch bei »normaler« Verminderung durch Todesfälle und Austritte nicht gefährdet scheint.⁸⁹

Laut der Verfassung der IGGiÖ Art. 1 gehören der »Islamischen Glaubensgemeinschaft [...] alle Anhänger des Islams an, welche in der Republik Österreich ihren Aufenthalt haben«. Weitergehend bestimmt Art. 2, daß Kleinkinder gemäß »den islamischen Vorschriften« in den Islam – und somit in die IGGiÖ – aufgenommen würden, d. h. wenn der Vater Muslim ist. Weitere Personen können durch das Ablegen des islamischen Glaubensbekenntnisses in Gegenwart zweier muslimischer Zeugen durch den zuständigen Imam aufgenommen werden.

⁸⁴Vgl. POTZ: »Anerkennung«, 142.

⁸⁵SCHWENDENWEIN, 814.

⁸⁶Ursache waren interne Streitereien in der IGGiÖ über die Zusammensetzung ihrer Organe, woraufhin das Bundesministerium für Unterricht und Kultur die Entgegen- und Kenntnisnahme diverser Wahl- und Abwahlbescheide ablehnte. Dagegen wiederum haben verschiedene Personen, Gemeindeausschüsse und die IGGiÖ Verfassungsbeschwerde eingelegt. Vgl. BAIR, 97–101.

⁸⁷Vgl. SCHWENDENWEIN, 814 f.

⁸⁸Ausführlich dazu BAIR, 97–121.

⁸⁹Vgl. SCHWENDENWEIN, 235 f.

2. Muslimische Repräsentanz in Deutschland und Österreich

Zwar fällt die Frage der Mitgliedschaft in die unter dem Schutz von Art. 15 StGG stehenden inneren Angelegenheiten der Religionsgemeinschaft, jedoch können Konflikte zwischen den internen Regelungen verschiedener Religionsgemeinschaften auftreten, die insbesondere bei einem Wechsel zur Geltung kommen. So merkt beispielsweise BAIR an, daß aus staatskirchenrechtlicher Sicht Mitglieder einer Religionsgemeinschaft nur diejenigen sein könnten, »die ihren Beitritt vor dem Seelsorger oder Vorsteher persönlich erklärt haben«. Gerade für Minderjährige, also Religionsunmündige, gelte, daß ihre Aufnahme in die religionsgesellschaft nur durch die Einwilligung ihrer Eltern vonstatten gehen könne. Keinesfalls sei Raum für Abstammungsregeln.⁹⁰

Wenn wir aber sinnvollerweise Mitgliedschaft beziehungsweise Zugehörigkeit begrifflich unterscheiden in

1. bekennnismäßige Zugehörigkeit, die eine Person unter dem Aspekt des »sich selbst zu einer bestimmten Religion zu bekennen« erfäßt,
2. das Verständnis, nach dem eine Religionsgemeinschaft jemanden als ihr Mitglied erachtet, und
3. die Zugehörigkeit zu einer Kirche oder Religionsgemeinschaft im Sinne des österreichischen Staatskirchenrechts,⁹¹

dann erhellen sich diese Widersprüche. Denn als alleinige *gesetzlich anerkannte* muslimische Religionsgemeinschaft beansprucht die IGGiÖ natürlich, Vertreter *aller* Muslime in Österreich zu sein, und stellt auch allen ihre Dienstleistungen zur Verfügung, auch wenn der Einzelne weder registriertes und zahlendes Mitglied⁹² ist, noch sich selbst vertreten sieht oder sich selbst primär als Muslim sieht. Es bleibt aber anzumerken, daß wohl nur ein Prozent aller Muslime in Österreich registrierte Mitglieder in der IGGiÖ sind.⁹³

Ein Bereich, in dem dieser Anspruch offen zutage tritt, ist der islamische Religionsunterricht. Denn alle muslimischen Schulkinder müssen am IRU als konfessionell gebundenem Pflichtfach teilnehmen, haben aber, beziehungsweise die Eltern bis zur Vollendung 14. Lebensjahres, die Möglichkeit der Abmeldung. Von den 45 000 erfaßten Schülerinnen und Schülern machen laut Statistik der IGGiÖ 10 000 von diesem Recht Gebrauch, vermutet wird eine sogar noch höhere Zahl.⁹⁴ Manche geben eine Abmeldequote von 50 Prozent an.⁹⁵ Für das Schuljahr 2004/05 gibt die Glaubensgemeinschaft die Zahl von

⁹⁰BAIR, 71.

⁹¹Vgl. SCHWENDENWEIN, 152.

⁹²Die jährliche Kultusumlage von derzeit 43,60 Euro ist an die Islamische Religionsgemeinde zu zahlen, in dessen Sprengel man wohnt und bei der man registriert ist.

⁹³Vgl. KIEFER: *Islamkunde*, 70.

⁹⁴Vgl. POTZ, RICHARD: »Der islamische Religionsunterricht in Österreich«. In: HEINRICH DE WALL & MICHAEL GERMANN (Hgg.): *Bürgerliche Freiheit und christliche Verantwortung : Festschrift für Christoph Link zum siebzigsten Geburtstag*. Festschrift für Christoph Link zum siebzigsten Geburtstag. Tübingen, 2003, 359, Fn 43.

⁹⁵Vgl. *Islamischer Religionsunterricht in Österreich und Deutschland*. Executive Summary zu einem Forschungsprojekt des Instituts für Rechtsphilosophie, Religions- und Kulturrecht der Universität Wien zusammen mit dem abif – analyse beratung interdisziplinäre forschung. Wien, 2005 (<http://public.univie.ac.at/index.php?id=islamru>) – Zugriff am 4. 5. 2010, 6.

40 000 Schülern an, die den Religionsunterricht besuchen.⁹⁶ Die Gründe für die verhältnismäßig zahlreichen Abmeldungen sind wohl zum einen in der eher sunnitischen bzw. der zumindest als solcher empfundenen Prägung des Unterrichts zu suchen, so daß schiitische Schüler in den meisten Fällen abgemeldet werden.⁹⁷ Zum anderen haben wohl besonders türkische Eltern die nicht mehr aus der Türkei kommenden Lehrerinnen und Lehrer im »Fundamentalismus-Verdacht«, während anderen Eltern der Religionsunterricht als zu wenig traditionell-islamisch scheint.⁹⁸

Die IGGiÖ beansprucht die Vertretung aller Muslime auf österreichischem Staatsgebiet unabhängig von deren möglicher Zugehörigkeit zu einem Moscheeverein oder ähnlichem. Daß sich damit nicht alle zufrieden geben, liegt in der Natur der Sache. Betrachtet man die ethnische Aufteilung der muslimischen Bevölkerung Österreichs, stellt man auch hier fest, daß die Mehrzahl der Muslime aus der Türkei stammen, gefolgt von Bosniern und Herzegovinern, Kosovo-Albanern und Migranten aus verschiedenen arabischen Staaten sowie aus Iran und Pakistan. Besonders unter den hauptsächlich in den frühen 1990er Jahren zugewanderten türkisch-stämmigen Muslimen finden sich, wie in Deutschland, verschiedene Organisationen, die der Vertretung durch die IGGiÖ nicht wohlgesonnen sind und zumindest für ihre Mitglieder das Vertretungsrecht beanspruchen.⁹⁹

2.3. Repräsentanz von Muslimen in Österreich

Wie schon vorab geschildert unterscheidet sich die Lage in Österreich von der deutschen Situation insofern, als daß die Anerkennungfrage seit 1912 mit dem Islamgesetz und daran anknüpfend seit 1979 durch die Anerkennung der IGGiÖ als öffentlich-rechtliche Religionsgemeinschaft gelöst ist. Besonders ist allein schon, daß nach der Annexion Bosnien-Herzegovinas nicht der Weg der Anerkennung des Islams gemäß dem Gesetz über die Anerkennung von Religionsgemeinschaften von 1874 gegangen wurde, sondern, weil erkannt wurde, daß jenes Gesetz für christlich-kirchliche Organisationsstrukturen konzipiert war, eine eigene gesetzliche Regelung geschaffen wurde, um den Besonderheiten des Islams Rechnung zu tragen. Dies betraf vor allem die fehlende rechtliche Struktur einer Gemeindeverfassung. Nur wurde mit dem Islamgesetz nicht eine Religionsgemeinschaft als solche anerkannt, sondern die Rechtsstellung Angehöriger anerkannter Religionsgesellschaften wurde auf Muslime übertragen. Weitere »äußere Rechtsverhältnisse« schienen ohne den Bestand einer Kultusgemeinde nicht möglich. Jedoch war nun neben der öffentlichen Religionsausübung auch die Errichtung von frommen Stiftungen möglich, durch welche der Unterhalt für Moscheen &c. gewährleistet werden konnte. Auch wenn das Islamgesetz nach herrschender Lehre auch nach dem Ende der Habsburgermonarchie als weitergeltend angesehen wurde, gab es ab Mitte der 1960er Jahre, wegen des Zustroms muslimischer »Gastarbeiter«, Studenten, Diplomaten und Flüchtlingen verstärkte Bemühungen, die Anerkennung zu erneuern; diesmal jedoch ohne den

⁹⁶<http://www.derislam.at/islam.php?name=Themen&pa=showpage&pid=154> (Zugriff am 21. 12. 2006).

⁹⁷Vgl. POTZ: »Der islamische Religionsunterricht in Österreich«, 348.

⁹⁸Vgl. a. a. O., 359.

⁹⁹Die Islamische Föderation, der österreichische Ableger der deutschen Milli Görüş, die Vereinigung islamischer Kulturzentren (VIKZ) und ATIB, das österreichische Pendant zu DİTİB.

2. Muslimische Repräsentanz in Deutschland und Österreich

»Mangel« des Gesetzes von 1912. Deswegen wurden, um als Religionsgemeinschaft anerkannt zu werden, im Laufe des Anerkennungsverfahrens (von 1971–79) Gemeindestatuten vorgelegt, die sich an der in der Zwischenkriegszeit entstandenen Verfassung der islamischen Glaubensgemeinschaft in Bosnien orientierten.¹⁰⁰ Zur endgültigen Etablierung der Glaubensgemeinschaft kam es zu Beginn der 1990er Jahre, zusammen mit einem starken Anstieg der muslimischen Bevölkerung, insbesondere infolge des Bosnienkrieges.

Diese Festlegung auf eine kirchenähnliche Struktur und Dichte der Organisation als Voraussetzung für eine Anerkennung ist wohl nach heutiger Rechtsmeinung nicht mehr zulässig, auch wenn für eine öffentlich-rechtliche Stellung weiterhin bestimmte organisatorische Minimalerfordernisse erfüllt werden müssen.¹⁰¹ Dieser Zwang zur Strukturangleichung stützt aber meine These der strukturellen Anpassung an rechtliche Gegebenheiten des Gastlandes.

Da – wie gesagt – die Anerkennungsfrage somit geklärt ist, wird anders als in Deutschland nicht mehr danach gefragt, wie denn »der Islam« ins Staatskirchenrecht hineinpaßt. Trotzdem möchte ich kurz auf die grundlegenden Anforderungen für eine Anerkennung als Religionsgesellschaft eingehen, die dann als Körperschaften öffentlichen Rechts *sui generis* gelten. Nach Art. 15 StGG »[hat j]ede gesetzlich anerkannte Kirche und Religionsgesellschaft [...] das Recht der gemeinsamen öffentlichen Religionsausübung, ordnet und verwaltet ihre inneren Angelegenheiten selbständig, bleibt im Besitze und Genusse ihrer für Kultus-, Unterrichts- und Wohltätigkeitszwecke bestimmten Anlagen, Stiftungen und Fonde, ist aber, wie jede Gesellschaft, den allgemeinen Staatsgesetzen unterworfen«. Anhängern bislang nicht anerkannter Bekenntnisse kann gemäß § 1 Anerkennungsgesetz von 1874 die Anerkennung als Religionsgesellschaft erteilt werden, wenn »(1) Religionslehre, Gottesdienst, Verfassung und gewählte Benennung nichts Gesetzwidriges oder sittlich Anstößiges enthalten und (2) die Errichtung und der Bestand wenigstens einer nach den Anforderungen dieses Gesetzes eingerichteten Kultusgemeinde gesichert ist.« Auch das Religionsbekenntnisgemeinschaftengesetz BGBl I 1998/19 (BekGG) von 1998 bestätigt diese Vorgaben, fügt jedoch noch als demographische Einschränkung hinzu, daß die Anzahl der Bekenntnisanhänger mindestens 2% der österreichischen Bevölkerung gemäß jeweils letztem Zensus betragen muß (für den Zensus 2001 entspricht dies mind. 16 066).

Erst als die in den 1970er Jahren neu konstituierte IGGiÖ diesen Ansprüchen auch hinsichtlich der Kultusgemeinde genügte, konnte sie als öffentlich-rechtliche Religionsgesellschaft anerkannt werden. Das Islamgesetz von 1912 fungierte hier nur noch als Rückendeckung.

¹⁰⁰Vgl. POTZ: »Der islamische Religionsunterricht in Österreich«, 353.

¹⁰¹So a. a. O., 353, Fn. 23.

3. Repräsentanz von Juden in Deutschland und Österreich im Vergleich

3.1. Deutschland

Trotz jahrhundertelanger Präsenz von Juden in Deutschland haben sich erst im 19. Jahrhundert überregionale jüdische Zusammenschlüsse gebildet. Am 29. Juli 1869 konstituierte sich in Leipzig der »Deutsch-Israelitische Gemeindebund« und seit 1893 bestand der in Berlin gegründete »Central-Verein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens«. Schon der Central-Verein war als Dachverband von bis zu 31 Landesverbänden mit etwa 500 lokalen Gruppen (1929) organisiert.¹ Vorläufer einer Deutschlandweiten, einheitlichen jüdischen Vertretung finden sich zuerst in dem im April 1933 gegründeten »Zentralausschuß für Hilfe und Aufbau«, in dem sich zum ersten Mal die großen jüdischen Organisationen bereit fanden, zusammen zu arbeiten. Der Zentralausschuß blieb bis 1935 formal unabhängig, war aber *de facto* ein zentrales Organ der im September 1933 gegründeten »Reichsvertretung der Deutschen Juden«, zu dem sich in etwa dieselben Verbände zusammengeschlossen hatten. Dessen Präsident war der liberale Rabbiner Leo Baeck. Während die Reichsvertretung zuvörderst die Gesamtvertretung der deutschen Juden gegenüber der Regierung zur Aufgabe hatte, engagierte sich der Zentralausschuß in Belangen der Wirtschafts- und Wohlfahrtshilfe, des Schulwesens und der Vorbereitung und Organisation der Emigration. In der Tat waren im Vorstand der Reichsvertretung Vertreter von Zionisten, Orthodoxen und Religiös-Liberalen sowie jeweils Vertreter der Gemeinden und Landesverbände. Besonders der Anspruch der politischen Gesamtvertretung der deutschen Juden durch die Reichsvertretung führte zu Kritik und Widerstand einzelner jüdischer Gruppierungen; während der Verband deutsch-nationaler Juden die Reichsvertretung wegen der Beteiligung der Zionisten ablehnte, lehnte die Staatszionistische Organisation das Konzept von »Hilfe und Aufbau« ab, da sie die Emigration nach Israel forderte; die Berliner Gemeinde, als größte jüdische Gemeinde, war nicht bereit Kompetenzen abzutreten; orthodoxe Gruppen lehnten den Führungsanspruch einer säkularen Organisation ab, zudem mit Leo Baeck ein liberaler Rabbiner Präsident war. Zudem wurde der Reichsvertretung, da sie auf Initiative einzelner Organisationen entstanden war, ein Mangel an demokratischer Legitimation vorgeworfen, den sie auch dadurch nicht entkräften konnte, daß die in ihr vereinigten Organisationen, die Mehrheit der Juden in Deutschland repräsentierten.

Der Dachverband mußte sich 1935 in »Reichsvertretung der Juden in Deutschland« umbenennen und im Juli 1938 in »Reichsverband der Juden in Deutschland«, in dem

¹Vgl. <http://www.zentralratdjuden.de/de/topic/17.html> (Zugriff am 7. 12. 2006).

3. Repräsentanz von Juden in Deutschland und Österreich im Vergleich

jeder in Deutschland lebende Jude Zwangsmitglied wurde. 1939 folgte eine erneute Umbenennung in »Reichsvereinigung der Juden in Deutschland«, die im Gegensatz zu ihren Vorgängern nun gänzlich den Entscheidungen des Reichsinnenministeriums unterstand, und maßgeblich an der Konfiszierung jüdischen Besitzes und ab dem Auswanderungsverbot 1941 an der Vorbereitung zur Deportation beteiligt war. 1943 wurde die Geschäftsstelle der Reichsvereinigung aufgelöst und die letzten Mitarbeiter wurden in Konzentrationslager deportiert.²

Von den vormals 500 000 Juden vor 1933 waren nach dem Krieg noch etwa 15 000 außerhalb von Konzentrationslagern zu finden. Mehr als dreiviertel davon haben überlebt, weil sie mit Nichtjuden verheiratet waren und deswegen nicht oder erst in den letzten Kriegsmonaten deportiert worden waren. Diejenigen, die in der Illegalität gelebt hatten (etwa 2 000) oder aus Lagern befreit worden waren, wollten zumeist sofort auswandern. Die bedeutend größere Gruppe von Juden stellten die sogenannten *Displaced Persons* (DPs) dar, zehntausende von osteuropäischen Juden, die vor allem in Polen unter erneutem Antisemitismus und sogar Progromen zu leiden hatten und nach Deutschland flohen. In mehreren großen Lagern hielten sich in den Jahren von 1945 bis 1950 zeitweise bis zu fast 200 000 jüdische DPs auf, von denen viele erst nach der Gründung des Staates Israels auswanderten. In diesen Lagern mit Synagogen und anderer jüdischer Infrastruktur fand das eigentliche jüdische Leben in Deutschland statt. Zum Teil lebten diese DPs auch außerhalb der Lager und wurden so Mitglieder der neu gegründeten jüdischen Gemeinden, gründeten aber zum Teil eigene Jüdische Komitees, weil sie nicht in Gemeinden aufgenommen wurden.³ Nach der Einstellung der Arbeit der internationalen Flüchtlingskommission IRO im Jahre 1952, stellte sich heraus, daß etwa 12 000 jüdische DP in Deutschland bleiben wollten.⁴

Die beiden Restgruppen, deutsche Juden und Ostjuden, unterschieden sich jedoch in Sprache, Kultur, Mentalität und Verfolgungserfahrungen. Während die deutschen Juden assimiliert, meist mit Christen verheiratet und dadurch ambivalent mit Deutschland verbunden waren, waren die osteuropäischen Juden jünger, sprachen Jiddisch, kamen aus stark jüdisch-religiösen Umgebungen und hatten erst im Lager erste Erfahrungen mit Deutschen gemacht. Diese Unterschiede, zusätzlich zu denen in Religiosität und Gottesdienstformen, führte zwangsläufig zu Spannungen im Gemeindeleben. In Bayern bestanden manche Gemeinden nur aus DPs, in München stellten sie 1959 80 Prozent der Gemeinde. Auch in Berlin, wo es zwei Lager gegeben hatte, blieben mehr als 1 000 Ostjuden. Insgesamt hatte die jüdischen Gemeinden zu Beginn der fünfziger Jahre etwa 15 000 Mitglieder.⁵

²MEIER, AXEL: *Die Reichsvertretung der Juden in Deutschland*. shoa.de, 2005 (<http://www.shoa.de/content/view/169/207/>) – Zugriff am 30. Okt. 2006.

³Vgl. KNAB, FLORIAN C.: *Der Neuaufbau jüdischer Gemeinden nach 1945*. Shoa.de, 6. November 2004 (<http://www.zukunft-braucht-erinnerung.de/nachkriegsdeutschland/juedisches-leben-in-deutschland-nach-1945/60.html>) – Zugriff am 4. 5. 2010, Abs. 2.

⁴Vgl. RICHARZ, MONIKA: »Juden in der Bundesrepublik Deutschland und in der Deutschen Demokratischen Republik seit 1945«. In: MICHA BRUMLIK, DORON KIESEL, CILLY KUGELMANN & JULIUS H. SCHOEPS (Hgg.): *Jüdisches Leben in Deutschland seit 1945*. (Athenäums Taschenbücher : Die kleine weiße Reihe ; 104) Frankfurt a. M., 1988, 16 f.

⁵Vgl. a. a. O., 18.

Bemerkenswert und für die weitere Entwicklung des Judentums in Deutschland bedeutsam war die Tatsache, daß in der britischen Besatzungszone, im Gegensatz zur amerikanischen, die Neuinstitutionalisierung jüdischer Gemeinden gefördert wurde, weil die britische Regierung zur Zeit ihrer Mandats Herrschaft in Palästina daran interessiert war, die Auswanderung nach Israel zu verhindern. Dies führte, zusätzlich zum größeren Anteil deutscher Juden in der britischen Zone (etwa 13 Prozent gegenüber nur zwei Prozent in der amerikanischen Zone), dazu, daß die meisten jüdischen Selbstverwaltungen und auch die *Jüdische Wochenzeitung*, die »Zentrale Wohlfahrtstellen« und der Zentralrat der Juden in Deutschland (ZJD) in ihrer Besatzungszone, vorwiegend in Düsseldorf, gegründet wurden.⁶

3.1.1. Zentralrat der Juden in Deutschland

Die Gründung des »Zentralrates der Juden in Deutschland« (ZJD) am 19. Juli 1950 in Frankfurt a. M.⁷ fand in einer Situation doppelter Isolation statt; zum einen gemieden von internationalen jüdischen Organisationen, die nicht gutheißen konnten, daß Juden im »Land der Täter« verblieben, zum anderen als stark dezimierte Minderheit in Deutschland.⁸ Zweierlei ist schon zu Anbeginn bemerkenswert: erstens konnte eine Bezeichnung wie zuletzt »Reichsvertretung der deutschen Juden« nicht wiederbelebt werden, denn nach der Schoah »war man nicht länger deutscher Jude«, wie es der spätere Zentralratsvorsitzende Paul Spiegel formulierte.⁹ Zum zweiten ist an der Besetzung des Vorstandes mit »deutschen« Juden aus allen vier Besatzungszonen und aus Berlin ersichtlich, daß die hinzugekommenen Ostjuden keinen Anteil hatten.¹⁰

Dem Zentralrat waren hauptsächlich rechtspolitische Funktionen zugeordnet und er wurde höchste Repräsentanz und Sprecher des Judentums in Deutschland. Daneben nahm der Dachverband doch schnell auch religionsgemeinschaftliche Funktionen wahr.¹¹

Aber obwohl die Hauptaufgabe des Zentralrates in Förderung und Pflege religiöser und kultureller Aufgaben der jüdischen Gemeinden lag und in der Vertretung gemeinsamer politischer Interessen, so wurde doch der Großteil der Mittel der Gemeinden für Sozialarbeit und Wohlfahrtspflege investiert. Daher war die Neugründung der »Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland« als eigenständigem Verein, aber eng verbunden mit dem Zentralrat, im August 1951 nur konsequent, wollte man doch verhindern, daß Juden von deutschen Stellen Hilfe beantragen mußten. Aufgabe war über die Versorgung

⁶Vgl. BROCKE, EDNA: »Jüdisches Leben in der Bundesrepublik Deutschland«. In: ELEONORE LAPPIN (Hg.): *Jüdische Gemeinden. Kontinuitäten und Brüche*. Berlin & Wien, 2002, 268.

⁷Er zog dann kurze Zeit später nach Düsseldorf um, dann nach Bonn, und 1999 nach Berlin. Vgl. <http://www.zentralratjuden.de/de/topic/18.html> (Zugriff am 7. 12. 2006).

⁸KNAB, FLORIAN C.: *Gründung des Zentralrats der Juden in Deutschland*. shoa.de, 5. Oktober 2004 (<http://www.zukunft-braucht-erinnerung.de/nachkriegsdeutschland/juedisches-leben-in-deutschland-nach-1945/45.html>) – Zugriff am 4. 5. 2010, Abs. 1.

⁹Zitiert nach a. a. O., Abs. 2.

¹⁰Vgl. ebd.

¹¹Vgl. a. a. O., Abs. 3.

3. Repräsentanz von Juden in Deutschland und Österreich im Vergleich

der Holocaust-Opfer hinaus »vor allem aber der Neuaufbau der jüdischen Gemeinschaft in Deutschland«. ¹²

An diesem letzten Punkt wird ein Zwiespalt ersichtlich, der bis heute trägt; einerseits waren die meisten Nachkriegsgemeinden mit der Aufgabe gegründet worden, die Auswanderung ihrer Mitglieder zu fördern und zu unterstützen. In diesem Sinne wurden alle Einrichtungen, wie Altersheime und Kindergärten nur als Provisorien eingerichtet. Das Bleiben in Deutschland war nicht vorgesehen, sondern hat sich jeweils aus wirtschaftlichen oder gesundheitlichen Gründen so ergeben. Die Gründung des Zentralrates und der Zentralwohlfahrtsstelle andererseits, etablierten jüdisches Leben wieder in Deutschland. Daher stellte die Beliebtheit des Zionismus gerade unter den Ostjuden ein Problem für den Zentralrat dar, der sich explizit gegen eine Aufspaltung in Zionisten und Nichtzionisten aussprach. Pluralistischen Strömungen innerhalb des Judentums in Deutschland wurde mit der Begründung eine Absage erteilt, daß die Zahl der Juden in Deutschland zu klein sei, um eine solche Spaltung aushalten zu können. ¹³

Diese Abwendung vom Auswanderungsgedanken ist vermutlich in der Herkunft der neuen jüdischen Elite begründet. Denn nach der Emigration oder dem Versterben der wichtigsten Figuren der Nachkriegsgeschichte, waren die Vertreter der neuen Gemeinden oftmals Juden aus Mischehen, die der eigenen Religion und Tradition entfremdet waren und nur geringe Kenntnisse vom Judentum hatten, an dessen Peripherie sie lebten. ¹⁴ Zwar wurden diese Vertreter von und aus den Gemeinden gewählt, doch steuerte der Staat durch die Monopolisierung materieller und ideeller Ressourcen die junge Gemeinde. In diesem Prozeß, den der Soziologe BODEMANN als »bürokratische Patronage« bezeichnet, wurden nun einzelne opportunistische jüdische Personen gefördert, durch staatliche Finanzierung von Gemeindeprojekten wie Synagogen- und Gemeindehausneubauten, öffentliche Anerkennung sowie durch persönliche Kontakte zu Spitzenpolitikern. So konnte eine konformistische Führung entstehen, zu deren Gunsten autonomere Stimmen und Pluralismus zurückgedrängt wurden. ¹⁵ Dies muß nicht unbedingt zum Nachteil des wieder aufkommenden jüdischen Lebens in Deutschland gewesen sein, doch blieben Ostjuden und Remigranten aus Israel, die in etwa fünf Prozent der Gemeindemitglieder ausmachen, von der Führung ausgeschlossen, und wurden auch nicht thematisiert. ¹⁶

Doch spätestens Ende der achtziger Jahre wurde das Thema religiöser Pluralismus wieder aktuell. Markiert wurde dies durch die Wiedergründung einer streng orthodoxen Gemeinde in Ost-Berlin, »Adass Jisroel« (Gemeinde Israels). Diese hatte schon Ende des 19. Jahrhunderts den Körperschaftsstatus zugesprochen bekommen und diesen 1989 von

¹²Vgl. KNAB: *Gründung des Zentralrats der Juden in Deutschland*, Abs. 4 f.

¹³Vgl. a. a. O., Abs. 8.

¹⁴Vgl. RICHARZ, 16.

¹⁵Vgl. BODEMANN, Y. MICHAL: *Gedächtnistheater : die jüdische Gemeinschaft und ihre deutsche Erfindung*. Hamburg, 1996, 37.

¹⁶Vgl. KNAB: *Gründung des Zentralrats der Juden in Deutschland*, Abs. 8.

der DDR-Regierung wiedererhalten. Nach der Vereinigung der beiden deutschen Staaten bekämpfte nun die Berliner Einheitsgemeinde diese Gruppierung auch juristisch.¹⁷¹⁸

Die nach dem Krieg in der BRD gegründeten *Einheitsgemeinden* umfaßten exakt das Gegenteil dessen, was noch vor dem Krieg damit gemeint war, nämlich die Einbindung und Praktizierung verschiedener liturgischer Riten unter einem Dach. Anders nach dem Krieg, als die Einheitsgemeinde eben die religiösen und liturgischen Unterschiede ignorierte, indem man das religiöseste beziehungsweise orthodoxeste Mitglied vor Ort als Meßlatte nahm, so daß alle Juden, egal welcher Ausrichtung, am Gottesdienst teilnehmen konnten. Das war bei der geringen Mitgliederstärke der meisten Gemeinden zwar zweckmäßig, ignorierte aber plurale Strömungen innerhalb der Gemeinden.¹⁹

Aber eben dieses System der Einheitsgemeinden, das sich ebenso im Zentralrat der Juden in Deutschland als *Einheitsvertretung* widerspiegelt, wird ab den neunziger Jahren auch mit der Neugründung, vorwiegend liberaler Gemeinden in Frage gestellt und kritisiert. Denn anders als die meist jüdisch-orthodoxen DPs nach 1945, waren die Kontingent-Juden aus der GUS seit 1988 zumeist säkularisierte und dem Judentum entfremdete Juden, die sich in den eher orthodoxen Einheitsgemeinden nur schwerlich einfügen konnten.²⁰ Ein weiterer Grund für die nunmehr eintretenden Bestrebungen nach liberalen oder Reform-Gemeinden scheint gewesen zu sein, daß noch bis Anfang der neunziger Jahre die Gottesdienste der US-amerikanischen Militärrabbiner, besonders in Süddeutschland und Berlin, eine Ausweichmöglichkeit für diejenigen gewesen waren, die liberale oder konservative Gottesdienste suchten. Nach der Vereinigung beider deutscher Staaten 1990 wurden die amerikanischen Truppen nach und nach reduziert, und die Rabbiner abgezogen, weil die Gemeinden verschwanden. Dadurch wurde der Bedarf nach Alternativen zu den bestehenden Gemeinden spürbar.²¹ Dieser Ruf nach Pluralismus innerhalb des deutschen Judentums gegen Einheitsgemeinden und Einheitsvertretung fand 1995 seinen Widerhall in einer heftigen Debatte in der *Allgemeinen Jüdischen Wochenzeitung* zwischen Reformbefürwortern und -gegnern.²²

Staatsvertrag

Bestätigt wurde die Rolle des ZJD durch einen Staatsvertrag zwischen der Bundesrepublik Deutschland und dem ZJD, in dem eine jährliche Zahlung von 30 Millionen Euro vereinbart wurde. Dies entspricht etwa 30 Euro pro Mitglied des ZJD. Die Vereinbarung ist »[...] geleitet von dem Wunsch, den Wiederaufbau jüdischen Lebens in Deutschland zu fördern und das freundschaftliche Verhältnis zu der jüdischen Glaubensgemeinschaft

¹⁷Vgl. KATLEWSKI, HEINZ-PETER: *Judentum im Aufbruch. Von der neuen Vielfalt jüdischen Lebens in Deutschland, Österreich und der Schweiz*. Berlin, 2002, 40.

¹⁸Das Bundesverwaltungsgericht hat 1997 festgestellt, daß »Adass Jisroel« weiterhin Körperschaft des öffentlichen Rechts ist und somit die Pluralität im Judentum bestätigt. BVERWG: 7 C 21.96. Urteil vom 15. 10. 1997.

¹⁹Vgl. BROCKE, 269.

²⁰Vgl. KATLEWSKI, 42.

²¹Vgl. a. a. O., 105.

²²Vgl. a. a. O., 105–107.

3. Repräsentanz von Juden in Deutschland und Österreich im Vergleich

zu verfestigen und zu vertiefen [...]»²³ Die finanzielle Unterstützung soll »[...] zur Erhaltung und Pflege des deutsch-jüdischen Kulturerbes, zum Aufbau einer jüdischen Gemeinschaft und zu den integrationspolitischen und sozialen Aufgaben des Zentralrats in Deutschland beitragen. Dazu wird sie [die Bundesregierung] den Zentralrat der Juden in Deutschland bei der Erfüllung seiner überregionalen Aufgaben sowie den Kosten seiner Verwaltung finanziell unterstützen.«²⁴ Die »integrationspolitischen und sozialen Aufgaben« der ZJD umfassen dabei auch einen Großteil der Integrationsarbeit für die jüdischen Zuwanderer aus der GUS in den lokalen Gemeinden, die mit den Finanzleistungen des Staatsvertrages abgegolten werden sollen.

3.1.2. Union Progressiver Juden in Deutschland, Österreich und der Schweiz

Nach zwei Veranstaltungen in der Evangelischen Akademie Arnoldsheim auf Einladung der neu gegründeten Gemeinde »Kehilla Chadascha« in Frankfurt und weiteren Veranstaltungen beispielsweise in Wien formierte sich 1996 mit Unterstützung der »World Union for Progressive Judaism« eine »Union progressiver Juden«. Aus Anlaß der Einführung von Walter Homolka in das Amt des Gemeinderabbiners der Liberalen Jüdischen Gemeinde Beth Shalom, wurde die Gründung der »Union Progressiver Juden in Deutschland, Österreich und der Schweiz« im Juni 1997 bekannt gegeben. Gründungsmitglieder waren neun liberale Gemeinden aus Deutschland und die Gemeinde Or Chadash Wien; die an der Gründung beteiligte Zürcher Gemeinde Or Chadash blieb durch ihren Rabbiner in den weiteren Prozeß eingebunden, wurde aber nicht selbst Mitglied. Im Jahr 2002 folgte dann die Umbenennung in »Union Progressiver Juden in Deutschland«. Gleichzeitig zeigte sich der Zentralrat gesprächsbereit, hielt aber am bestehenden Prinzip der Einheitsgemeinden fest. Auf der anderen Seite wurde auf dem Rechtsweg eine Pluralisierung, sogar eine Konfessionalisierung des Judentums festgestellt; wie schon oben angemerkt, hatte das BVerwG 1997 die orthodoxe »Adass Jisroel« Berlin als Körperschaft der öffentlichen Rechts anerkannt, auf Basis ihres anerkannten Status' als Austrittsgemeinde (aus der Einheitsgemeinde) von 1885.²⁵ Dieser Status war ihr mit der Begründung zuteil geworden, daß niemand gezwungen werden sollte, aus dem Judentum auszutreten, nur weil er wegen religiöser Bedenken einer bestimmten Gemeinde nicht angehören möchte.²⁶ Weitergehend definierte dasselbe Gericht im Jahre 2002 im Urteil über die Teilhabe einer neu gegründeten zweiten Gemeinde in Halle (a. d. Saale), der Synagogengemeinde zu Halle, am Staatsvertrag des Landes Sachsen-Anhalt mit der Jüdischen Gemeinschaft in Sachsen-Anhalt aus dem Jahr 1994, eben diese »Jüdische Gemeinschaft« als einen alle im Judentum vorhandenen Glaubensrichtungen einbeziehenden Begriff. Wegen des ihm zugrundeliegenden pluralen Verständnisses sei gerade nicht exklusiv eine bestimmte Religionsrichtung gemeint, denn genauso wenig wie »das Christentum« sei »das Judentum« eine Religionsgemeinschaft im staatskirchenrechtlichen Sinne.²⁷ Damit wurde erstmals

²³Präambel.

²⁴Art. 1

²⁵BVerwG: 7 C 21.96. Urteil vom 15. 10. 1997.

²⁶Vgl. KATLEWSKI, 147 f.

²⁷BVerwG: 7 C 7.01. Urteil vom 28. 2. 2002, Abss. 19 & 21.

das mit Körperschaftsstatus verbundene Parochialrecht²⁸ der jüdischen Einheitsgemeinde eingeschränkt und von einer religiösen Konfessionalisierung ausgegangen, wobei die »Austrittsgemeinden« nicht nur unabhängig von der Einheitsgemeinde, sondern zugleich in relevanter Weise religionsgemeinschaftlich national und international eingebunden seien. Und dies obwohl weder die Gemeinde selbst noch die Union progressiver Juden körperschaftlich sondern lediglich vereinsrechtlich konstituiert sind.²⁹

3.1.3. Rechtsstellung und Zahlen

Zusammenfassend ist festzustellen, daß von den circa 200 000 Juden in Deutschland mit 105 000 in Mitgliedsgemeinden des ZJD und 5 000 in Gemeinden der Union der progressiven Juden in Deutschland (UpJ) vertretenen Juden, gut die Hälfte organisiert ist. Die übrigen 90 000 Juden ohne Gemeindeanbindung sind wohl mehrheitlich Zuwanderer aus Osteuropa, deren religiöser Status im Sinne der jüdischen Religionsgesetze unklar ist.³⁰ Eben diese möchte besonders die UpJ (wieder) für das Judentum gewinnen, während im ZJD schon etwa 80 000 zugewanderte Juden aus Osteuropa mit offensichtlich klareren Verhältnissen vertreten sind.³¹

Während der ZJD als Körperschaft des öffentlichen Rechts anerkannt ist, besitzen die UpJ und ihre Mitgliedsgemeinden lediglich den rechtlichen Status eines eingetragenen Vereins. Die Struktur des ZJD mit Alleinvertretungsanspruch aller Juden in Deutschland führt über 23 als Körperschaften anerkannte Landesverbände hinunter bis auf die Ebene der 108 Ortsgemeinden.³² Diese basieren auf dem Konzept der Einheitsgemeinde aus dem 19. Jahrhundert, nach dem nur eine Gemeinde in der Stadt erlaubt war und jeder Jude zu seiner örtlichen jüdischen Gemeinde gehörte. Diese Alleinvertretung bricht seit einigen Jahren durch die Entstehung neuer, liberaler Gemeinden auf; ein Prozeß der auch auf gerichtlicher Ebene nachvollzogen und gestützt wird.³³

Deutsche Rabbinerkonferenz

Die 2004 umstrukturierte Deutsche Rabbinerkonferenz, die beim ZJD ihren Sitz hat, umfaßt nun mit der Orthodoxen Rabbinerkonferenz in Deutschland und der Allgemeinen Rabbinerkonferenz in Deutschland zwei Flügel, in denen jeweils die orthodoxen und

²⁸Das Parochialrecht bewirkt, daß die Zugehörigkeit zu einer »Kirchengemeinde« einfach durch Wohnsitznahme, bspw. durch Zuzug, begründet wird, und nicht erst durch expliziten Beitritt des Konfessionsmitglieds.

²⁹Vgl. KATLEWSKI, 148 f.

³⁰Nach der jüdischen Halacha gelten nur Kinder jüdischer Mütter als Juden, während aus den GUS-Staaten vielfach Kinder aus Mischehen zugewandert sind, in denen der Vater Jude ist. In die eher orthodoxen Gemeinden des ZJD werden sie dann nicht aufgenommen. Ausführlicher zu diesem Problem: a. a. O., 130-133.

³¹Zahlen nach REMID E. V.: *Religionen in Deutschland: Mitgliederzahlen*. Stand: 4. November 2006. (http://www.remid.de/remid_info_zahlen.htm) – Zugriff am 1. 12. 2006.

³²Vgl. <http://www.zentralratdjuden.de/de/topic/23.html> (Zugriff am 17. 5. 2010).

³³Vgl. REMID E. V.: *Jüdische Gemeinden und Landesverbände*. Informationsplattform Religion, 25. Juli 2005 (<http://www.religion-online.info/judentum/gruppen/gruppen-vereine.html>) – Zugriff am 2. 12. 2006.

3. Repräsentanz von Juden in Deutschland und Österreich im Vergleich

nicht-orthodoxen Rabbiner der Mitgliedsgemeinden des ZJD vertreten sind. Im Juli 2006 beschloß die UpJ, sich mit ihren Rabbinern der Allgemeinen Rabbinerkonferenz anzuschließen. Beide Flügel der Deutschen Rabbinerkonferenz haben je ein eigenes Rabbinatsgericht (*bet din* / *beith din*), das hauptsächlich Statusfragen, Übertritte und Fragen des Ehrechten klären soll.³⁴

In dieser Kooperation manifestiert sich ein Annäherungsprozeß zwischen ZJD und UpJ, deren Verhältnis sich seit dem Sommer 2004 entspannt. Seit damals werden liberale Gemeinden verstärkt an Programmen und Projekten des ZJD beteiligt. Auch sind seither zwei liberale Landesverbände, Schleswig-Holstein und Niedersachsen, die auch Mitglieder in der UpJ beziehungsweise in der World Union sind, zusätzlich dem ZJD beigetreten.

3.2. Österreich

Auch in Österreich stellte die Schoah einen tiefen Einschnitt ins jüdische Leben dar. Von der vormals größten und reichsten jüdischen Gemeinde in Europa blieben in Wien von den früher bis zu 200 000 Mitgliedern nach 1945 keine 4 000 Mitglieder mehr. In den besten Jahren gehörten, so etwa 1952 durch starke Remigration, wieder knapp über 10 000 Juden zur Israelitischen Kultusgemeinde (IKG) in Wien. Aber auch in Österreich stand der Neubeginn unter dem Vorzeichen der »gepackten Koffer«.³⁵ Anders jedoch als in Deutschland, wo schon 1952 die Entschädigungsverhandlungen mit Israel abgeschlossen waren und durch die Entnazifizierungsmaßnahmen Ende der 1950er Jahre Antisemitismus weniger ein Thema war, haben sich in Österreich die Entschädigungsverhandlungen mit jüdischen Organisationen bis heute hingezogen und somit (neue) antisemitische Abwehrhaltungen produziert.³⁶ Zwar hat die IKG Wien 1960 für die 93 im Novemberprogramm 1938 zerstörten Synagogen dreißig Millionen österreichische Schilling (2,18 Millionen Euro) erhalten, doch basierend auf der Schätzung, daß die Summe des der Wiener Gemeinde in den Jahren 1938 bis 1945 entzogenen Vermögens etwa 500 Millionen Euro betrug, einigte sich 2001 die Landeshauptleutekonferenz mit der IKG Wien auf eine Entschädigungssumme von 265 Millionen Schilling (18,2 Millionen Euro), die nach Eintritt der Rechtssicherheit, also nach Rückzug aller Sammelklagen, binnen fünf Jahren zu zahlen sind.³⁷

Die Wiener Gemeinde stellt zweifelsohne das Zentrum des österreichischen Judentums dar, auch wenn in Linz, Salzburg, Innsbruck (Tirol und Vorarlberg) und Graz weitere Israelitische Kultusgemeinden bestehen, die aber im besten Falle, wie Salzburg samt Land auf gut einhundert Mitglieder kommen.³⁸ Dies im Gegensatz zu Wien, dessen Gemeinde gut 6 000 Mitglieder zählt. Von den jüdischen Zuwanderern aus GUS-Staaten,

³⁴Vgl. bspw. <http://www.zentralratdjuden.de/de/topic/266.html> (Zugriff am 17. 5. 2010).

³⁵Vgl. EMBACHER, HELGA: »Jüdisches Leben nach der Schoah«. In: GERHARD BOTZ, IVAR OXAAL, MICHAEL POLLACK & NINA SCHOLZ (Hgg.): *Eine zerstörte Kultur – Jüdisches Leben und Antisemitismus in Wien seit dem 19. Jahrhundert*. Wien, ²2002, 358 f.

³⁶Vgl. a. a. O., 357.

³⁷Vgl. ADUNKA, EVELYN: »Die Wiener jüdische Gemeinde«. In: LAPPIN: *Jüdische Gemeinden*, 134 f.

³⁸Zu den einzelnen Gemeinden vgl. die jeweiligen Beiträge in LAPPIN.

deren Gesamtzahl auf 6 000 bis 7 000 geschätzt wird, gehören nur etwa ein Drittel der IKG Wien an.³⁹

3.2.1. Rechtstellung und Zahlen

Das Judentum ist in Österreich eine anerkannte Religionsgemeinschaft gemäß dem Israeliten-Gesetz von 1890. Danach, basierend auf dem Konzept der Einheitsgemeinde, gehörte jeder Jude zu der Gemeinde, in deren Einzugsgebiet er wohnt. Durch eine Ergänzung aus dem Jahre 1984 kann jede jüdische Gemeinde als unabhängige Religionsgemeinschaft anerkannt werden, wenn schon zuvor Unterschiede bestanden haben. Dazu muß aber die demographische Einschränkung im neuen BekGG von 1998 zweckdienlich interpretiert werden.⁴⁰ So ist die Entstehung der liberalen Gemeinde »Or Chadash« in Wien nachvollziehbar, die sich aber inzwischen der IKG Wien angeschlossen hat und gleichzeitig assoziiertes Mitglied in der Union der progressiven Juden in Deutschland (UpJ) ist. Um diesen Spaltungstendenzen vorzubeugen, wurde der seit 1952 bestehende Dachverband österreichischer Juden, der Bundesverband der Israelitischen Kultusgemeinden in Österreich (BIKÖ)⁴¹, durch die »Israelitische Religionsgesellschaft mit dem Status einer Körperschaft öffentlichen Rechts« abgelöst, dessen Erster Präsident wiederum Ariel Muzicant wurde, der zugleich auch als Präsident der Wiener IKG fungiert. Mit Rekurs auf das sogenannte Israelitengesetz von 1890 wurde damit eine Neugründung basierend auf einer Umdeutung des Begriffes »israelitische Religionsgesellschaft« vorgenommen. Denn während dieser Terminus bislang im umfassenderen Sinne als Gesamtheit der Juden in Österreich verstanden wurde, dient er nun als Oberbegriff aller Kultusgemeinden in Österreich. Damit werden die bestehenden fünf israelitischen Kultusgemeinden in Wien, die auch für Niederösterreich zuständig ist, in Graz für die Steiermark, das südliche Burgenland und Kärnten, in Innsbruck für Tirol und Vorarlberg, in Salzburg und in Linz im Sinne des Konzeptes der Einheitsgemeinde gestärkt. Denn um als Neugründung in den Genuß der Stellung einer anerkannten Religionsgemeinschaft zu kommen, muß sie sich entweder in die neuen Strukturen der Israelitischen Religionsgemeinde einfügen oder den Weg einer völligen Neuankennung gemäß Anerkennungsgesetz von 1874 gehen.⁴²

Das Israelitengesetz sieht eine solche »Ausgründung« bei »Ritusverschiedenheit« wohl vor, jedoch wurden mit dem BekGG von 1998 die Kriterien für eine gesetzliche Anerkennung hinsichtlich der Gewähr der Dauer insoweit verschärft, als daß in § 11 BekGG⁴³ sowohl ein Bestand als Religionsgemeinschaft über mindestens 20 Jahre hinweg gefordert wird, davon zehn als religiöse Bekenntnisgemeinschaft mit Rechtspersönlichkeit im

³⁹Vgl. EMBACHER, 369.

⁴⁰Vgl. POTZ, RICHARD: »State and Church in Austria«. In: GERHARD ROBBERS (Hg.): *State and Church in the European Union*. Baden-Baden, ²2005, 398 f. & Fn. 16.

⁴¹Vgl. JOHN, MICHAEL: »Gebrochene Kontinuität – Die Kultusgemeinde Linz nach 1945«. In: LAPPIN: *Jüdische Gemeinden*, 150.

⁴²Vgl. http://religion.orf.at/projekt02/news/0409/ne040913_ikg_fr.htm (Zugriff am 21. 12. 2006).

⁴³Ausführlich zum Gesetz über die Rechtspersönlichkeit von religiösen Bekenntnisgemeinschaften (BGBl I 1998/19), siehe KALB, HERBERT, RICHARD POTZ & BRIGITTE SCHINKELE: *Religionsgemeinschaftenrecht. Anerkennung und Eintragung*. Stand: 1. Juni 1998. Wien, 1998, hier: 108.

3. Repräsentanz von Juden in Deutschland und Österreich im Vergleich

Sinne dieses Gesetzes, wie auch eine Mindestzahl von Angehörigen von zwei Promille der Bevölkerung Österreichs, also gemäß letztem Zensus von 2001 mindestens 16 066 Mitglieder. Nach diesen Kriterien könnte nicht einmal eine alle in Österreich lebenden Juden umfassende Religionsgemeinschaft anerkannt werden. Denn nach der letzten Volkszählung von 2001 leben in Österreich 8 140 Juden, bezeichnet als Israelitisch.⁴⁴ Davon 6.988 in Wien, 63 in Vorarlberg, 99 in Tirol, 161 in der Steiermark, 125 in Salzburg (Land), 216 in Oberösterreich, 399 in Niederösterreich, 56 in Kärnten und 33 im Burgenland.⁴⁵

3.3. Jüdischer Religionsunterricht

Sowohl in Deutschland wie auch Österreich wird jüdischer Religionsunterricht angeboten, jedoch mit einer Besonderheit. Wegen der gemeinhin kleinen Zahl jüdischer Schülerinnen und Schüler wird der Religionsunterricht meist nicht in der jeweiligen Schule erteilt, sondern als Sammelunterricht in Räumen der Gemeinden. Die Lehrer jedoch müssen, da Jüdischer Religionsunterricht ordentliches Lehrfach ist, staatlich geprüfte Pädagogen sein.⁴⁶

Nicht unüblich sind in größeren Städten, wo sich Großgemeinden befinden, wie Köln, Mannheim, Frankfurt oder Berlin sowie in Wien jüdische (Grund-)Schulen, an deren Religionsunterricht dann ebenfalls jüdische Schüler anderer Schulen teilnehmen.⁴⁷ In seltenen Fällen, beispielsweise in Gymnasien in Stuttgart und München wird jüdischer Religionsunterricht parallel zum christlichen Religionsunterricht im Rahmen der regulären Stundentafel erteilt. Hier wurden von den Gemeinden Lehrpläne erstellt, die vom Kultusministerium gebilligt wurden. Des weiteren existieren für jüdischen Religionsunterricht der Lehrplan für die Oberstufe in Bayern, für die Sekundarstufe I und II in Nordrhein-Westfalen und der Bildungsplan in Baden-Württemberg für alle Schulstufen.⁴⁸

Deswegen existieren sowohl in Deutschland mit der Hochschule für jüdische Studien in Heidelberg und in Österreich mit der Jüdischen Religionspädagogischen Akademie Ausbildungsstätten zur Religionlehrerausbildung, auf die wir später zurückkommen werden.

Besonders die Hochschule für jüdische Studien in Heidelberg hat sich gemeinsam mit dem ZJD in den vergangenen Jahren für eine Stärkung des jüdischen Religionsunterrichtes eingesetzt und in der Kultusbeauftragtenkonferenz des Zentralrats der Juden in Deutschland an der Hochschule für Jüdische Studien (KBK) auf die Ausarbeitung nationaler Bildungsstandards für den jüdischen Religionsunterricht verständigt und eine entsprechende Kommission ernannt. Im April 2007 hat die KBK den Entwurf der

⁴⁴STATISTIK AUSTRIA: *Volkszählung 2001: Wohnbevölkerung nach Religion*. 7. Februar 2003 (http://www.statistik.at/gz/vz_religion.shtml) – Zugriff am 4. 12. 2006.

⁴⁵STATISTIK AUSTRIA: *Volkszählung 2001: Wohnbevölkerung nach Religion und Staatsangehörigkeit für Bundesländer*. 7. Februar 2003 (http://www.statistik.at/gz/vz_religion2.shtml) – Zugriff am 4. 12. 2006.

⁴⁶Vgl. ÖZDİL, ALI-ÖZGÜR: *Aktuelle Debatten zum Islamunterricht in Deutschland : Religionsunterricht – religiöse Unterweisung für Muslime – Islamkunde*. Hamburg, 1999, 43.

⁴⁷Siehe beispielsweise für Düsseldorf: <http://www.jgd.de/Religionsschule.htm>.

⁴⁸Vgl. SCHMIDT-WEIL, JESSICA: *Die Suche nach dem identitätsformenden Potential des Religionsunterrichts in Jüdischen Gemeinden in Deutschland*. Frankfurt a. M., 2007, 119 f.

Kommission für »Nationale Bildungsstandards für den jüdischen Religionsunterricht in der Primarstufe und in den beiden Sekundarstufen« mit einigen Änderungsvorschlägen angenommen.⁴⁹ Damit hat die PISA-Diskussion auch den jüdischen Religionsunterricht erreicht, der bisher, weil er sehr stark von den Kapazitäten der ausrichtenden Gemeinden abhängt, inhaltlich und qualitativ sehr uneinheitlich erteilt wird.⁵⁰

⁴⁹Siehe <http://www.hfjs.eu/forschung/kbk.html>.

⁵⁰Vgl. allgemein zum jüdischen RU SCHMIDT-WEIL.

4. Strukturelle Assimilation, Akkulturation oder Integration: Islamizität muslimischer Repräsentanz

Im Folgenden soll versucht werden zu erklären, wie und warum muslimische Religionsgemeinschaften¹ integriert werden. Dazu möchte ich zuerst die Kategorisierungsmodelle nach BENDEL & HILDEBRANDT in Erinnerung rufen, wonach zu unterscheiden ist zwischen (1) Assimilation, (2) Akkulturation beziehungsweise Konvergenz und (3) Multikulturalität.²

Aus eher juristischer Perspektive unterscheidet andererseits POTZ nach

Assimilation, die »das republikanische Ziel einer strikt egalitären Bürgerschaft ohne Ressentiments und Diskriminierung im Auge [hat, wobei] nicht die Gruppe [...] im Blickfeld [steht], sondern der Einzelne und seine Emanzipation, gegebenenfalls unter gleichzeitiger Aufgabe seiner kulturellen Identität«. Als Beispiel dient hier Frankreich mit seiner *laïcité*.

Segmentäre Einfügung (Insertion) als kommunitaristischem Konzept, das unserem Ansatz der Multikulturalität entspricht, das in England angewandt wird. Und

Integration als Modell zwischen den beiden anderen, dessen »Ziel [...] die religiös-kulturelle Emanzipation bei gleichzeitiger Akzeptanz des Pluralismus als eines fundamentalen Grundsatzes der europäischen Moderne seitens der Minderheit« ist. Als klassische Fälle gelten hier neben Portugal, Spanien, Italien, Belgien und den meisten Schweizer Kantonen eben Deutschland und Österreich.³

Gerade das dritte Modell, die Integration, sieht besondere gesetzliche Regelungen für Religionsgemeinschaften vor, so daß, wie die Fälle von Deutschland und Österreich zeigen, trotz der institutionellen Trennung von Staat und Kirche beziehungsweise von Staat und Religionsgemeinschaft, dem besonderen Wirken von Religionsgemeinschaften in der

¹Religionsgemeinschaft im nicht-rechtlichen Sinne.

²Siehe on page 6, nach BENDEL, PETRA & MATHIAS HILDEBRANDT: »Integration von Muslimen«. In: PETRA BENDEL & MATHIAS HILDEBRANDT (Hgg.): *Integration von Muslimen*. (Schriftenreihe des Zentralinstituts für Regionalforschung der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg ; N.F., 1) München, 2006, 13.

³POTZ, RICHARD: »Islam und Europa. Assimilation – Integration – Insertion«. In: VALERIA HEUBERGER (Hg.): *Der Islam in Europa*. (Wiener Osteuropa-Studien ; 9) Frankfurt a. M. [u. a.], 1999, 48–52.

Öffentlichkeit im Sinne einer hereinnehmenden Neutralität rechtlich Rechnung getragen wird. Der Staat als Kultur- und Sozialstaat steht in Beziehung und geht neue Beziehungen ein mit den Religionsgemeinschaften und Kirchen als gesellschaftliche Kräfte. Das Staatskirchenrecht reglementiert die Mitwirkungsmöglichkeiten der Religionsgemeinschaften und inwieweit der Staat dafür Religionsgemeinschaften Förderung zu kommen läßt.⁴ Ein gutes Beispiel ist der Religionsunterricht, der den jeweiligen Kirchen und Religionsgemeinschaften Gelegenheit gibt, ihre jeweilige Wertbindung an ihre Mitglieder beziehungsweise deren Kinder zu vermitteln. Der säkulare Staat ist zwar nicht wertneutral, bezieht aber seine Werte im Grunde genommen aus dem gesellschaftlichen Konsens. Dieser wiederum speist sich aus den Wertvorstellungen der Weltanschauungs- und Religionsgemeinschaften.

Meines Erachtens jedoch erklärt der Begriff der Integration alleine nicht ausreichend, wie die Einbindung neu hinzukommender Religionsgemeinschaften vonstatten geht. Denn gerade im Falle der Muslime werden nicht bestehende Repräsentanzstrukturen *integriert*, sondern vielmehr Strukturen *neu geschaffen*, die den jeweiligen rechtlichen Gegebenheiten genügen. Somit findet zumindest Integration – als ein Oberbegriff – durch einen Prozeß statt, den ich als *strukturelle Assimilation* bezeichnen möchte.

Denn die Untersuchung der entstehenden beziehungsweise schon entstandenen Repräsentanz von Muslimen in Deutschland und Österreich zeigt, daß eine Anerkennung als Religionsgemeinschaft erst dann möglich ist, wenn die religionsrechtlich beziehungsweise staatskirchenrechtlich vorgegebenen Strukturen genutzt werden. Ohne eine strukturelle Assimilation der Muslime dürfen sie demgemäß am kooperativen Staats-Religionsgemeinschaften-System nicht mitwirken. Eine Integration der bestehenden muslimischen Organisationen geringer Dichte ist so höchstens vorübergehend im Rahmen von Runden Tischen und Beiräten zu denken.

Doch soll jetzt erst einmal ein Schritt zurück gegangen werden, denn eine Frage mag sich grundsätzlich stellen: warum organisieren sich (hauptsächlich) Zuwanderer mit muslimischen Hintergründen gerade nach der Kategorie Religion? Oder anders gefragt: warum soll sich die allseits geforderte Integration »mit ›R‹ für Religion buchstabieren«?⁵

Grundsätzlich ist der Begriff *Muslim* als Kategorie problematisch, so daß seine Verwendung möglicherweise fragwürdig ist. Darunter wird eine solche Vielfalt an Ausprägungen zusammengefaßt, die einerseits als regionale Ausprägungen eines essentiellen Islams verstanden werden können, andererseits aber auch als theologisch unterschiedliche Varianten, deren jeweilige Anhänger Muslimen anderer Varianten zum Teil als Häretiker und weniger als Muslime erscheinen.⁶ Zudem scheint häufig bedeutsamer zu sein, in wel-

⁴Vgl. bspw. PIRSON, DIETRICH: »Die Förderung der Kirchen als Aufgabe des säkularen Staates«. In: *Die staatliche Förderung von Gesellschaft und Kirche*. (Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche ; 28) Münster, 1994, 83–102.

⁵So BECK, MARIELOUISE: »Islam einbürgern – Auf dem Weg zur Anerkennung muslimischer Vertretungen in Deutschland«. In: BEAUFTRAGTE DER BUNDESREGIERUNG FÜR MIGRATION, FLÜCHTLINGE UND INTEGRATION: *Islam einbürgern*, 6.

⁶Zur Diskussion darüber siehe beispielsweise GRILLO, RALPH: »Islam and Transnationalism«. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 30 (2004) 5, 863 f., und dort angegebene Literatur.

che Familie oder Ethnie man hineingeboren wird, und weniger für welche Religion eine Entscheidung getroffen wurde.⁷

Dennoch scheint der Begriff *Muslim*, auch wenn zudem die religiöse Identität nur eine unter vielen anderen ist, wie Geschlecht, Ethnie, Kultur, Alter und Nationalität, eben durch die häufige Verwendung wirkmächtiger zu werden. Die Gefahr der Essentialisierung von Muslimen sollte nicht aus den Augen verloren werden, gleichzeitig muß man aber akzeptieren und mit in Betracht ziehen, daß diese Essentialisierung eine Tatsache ist, die einer Erklärung bedarf.⁸

Für Muslime in Österreich zu Zeiten der k. u. k. Monarchie mochte sich eine einfache Antwort auf die Frage anbieten, warum sie sich als Muslime organisierten. Anhängern nicht anerkannter Religionsgemeinschaften standen nämlich bedeutend weniger Rechte zu als denen anerkannter Religionsgesellschaften, wie den beiden »großen« christlichen Kirchen und beispielsweise der israelitischen Religionsgesellschaft. Allein schon die öffentliche Ausübung ihrer Religion, beispielsweise in Form des gemeinsamen Gebetes, war ihnen untersagt. Daher war es nur konsequent, wenn sie sich in diesem Kontext als »Religionsgesellschaft der Anhänger des Islams nach hanefitischem Ritus« zusammenfanden, wobei sich der Staat, besonders nach der Annexion von Bosnien und der Herzegowina, als äußerst entgegenkommend zeigte. Damals waren die Gemeinsamkeiten der damit erfaßten Muslime als osmanische und ehemals osmanische Staatsbürger, die allesamt der hanafitischen Rechtsschule angehörten, noch recht groß, vor allem, weil doch das Gros der Zielgruppe des Islamgesetzes die Bosnier und Herzegowiner waren, die eine recht einheitliche »muslimische« Kultur hatten. Völlig anders war dann doch die Ausgangslage bei der zweiten Anerkennung 1979, als im Zuge der Arbeitsmigration eine größere Vielfalt an Ethnien und Kulturen mit muslimischen Hintergründen vorhanden war, auch wenn die treibende Kraft der bosnisch dominierte Moslemische Sozialdienst war. Wie schon geschildert, war mit der Aufnahme des Vertrages von St. Germain und der Europäischen Menschenrechtskonvention in das österreichische StGG die öffentliche Religionsausübung in keinster Weise mehr eingeschränkt, so daß darin kein Grund mehr liegen konnte.

Genausowenig hatten muslimische Arbeitsmigranten nach Deutschland prinzipielle Einschränkungen bei der öffentlichen Ausübung ihrer Religion zu erleiden, auch wenn sich hinsichtlich der Räumlichkeiten und der Freistellung von der Arbeit im Details Probleme ergaben, die aber nicht rechtlich bedingt waren, sondern eher in der mangelnden Kenntnis der Arbeitgeber begründet waren. Auch in historischer Perspektive lassen sich solche Einschränkungen nicht belegen, haben doch die Muslime in Berlin schon vor und nach dem Ersten Weltkrieg eine Moschee für das gemeinsame Gebet und Gemeindeleben errichten können.

Demnach kann weder für Österreich noch für Deutschland die öffentliche Religionsausübung Grund gewesen sein, ab den 1970er Jahren eine öffentlich-rechtliche Stellung anzustreben.

⁷Vgl. SPIELHAUS, RIEM: »Einheit in der Vielfalt. Muslimischer Dachverband in Deutschland«. *Qantara.de*, 2006 (http://www.qantara.de/webcom/show_article.php/_c-469/_nr-498/i.html).

⁸Vgl. GRILLO, 864.

4. Islamizität muslimischer Repräsentanz

Bemerkenswert ist, daß die Selbstorganisation von Muslimen zur Aufrechterhaltung und Weitergabe der Religionsausübung weitestgehend entlang ethnischer, nationaler und konfessioneller Grenzen verlief. Kern dieser Selbstorganisation waren Bau und Betrieb von Gebetsräumen und Moscheen; in dieser Funktion sind die Gemeindegründungen im Berlin der Zwischenkriegsjahre, fortgesetzt durch die Gründung der Islamischen Zentren in Hamburg, Aachen und München zumeist durch Kaufleute und Studenten, durchaus als Vorläufer dieser durch Arbeitsmigration gestärkten Tätigkeiten zu sehen. In der Folge entstanden aber auch Organisationen, die sich anderen Zwecken widmeten als der reinen Religionsausübung, wie beispielsweise für Sport, Bildung oder Soziales, aber auch stärker religionsbezogenen Ziele wie Bestattung beziehungsweise Überführung von Verstorbenen in die Heimat oder die Durchführung der Pilgerfahrt (*ḥaǧǧ*).⁹

Diese offensichtlich notwendige Selbstorganisation der Muslime, die nur selten durch hiesige Organisationen oder solche aus den Heimatländern unterstützt wurde, fand gemeinhin in der Rechtsform des eingetragenen Vereins nach bürgerlichem Recht statt, um die Rechtsfähigkeit einer juristischen Person zu erlangen. Diese Rechtsform ergibt sich aus Art. 140 GG i. V. m. Art. 137 Abs. 4 WRV: »Religionsgesellschaften erwerben die Rechtsfähigkeit nach den allgemeinen Vorschriften des bürgerlichen Rechts.« Mit der Eintragung in Vereinsregister des jeweils zuständigen Amtsgerichts nach § 21 BGB waren die Voraussetzungen erfüllt, um als juristische Person Gebetsräume und Moscheen einzurichten und zu betreiben. Bis heute ist der eingetragene Verein die vorherrschende Rechtsform muslimischer Organisationen.¹⁰

Daraus folgte und folgt zwangsläufig die Anpassung der Selbstorganisation an die Vorgaben des Vereinsrechts, das unter anderem die Angabe des Vereinszweckes sowie der Bestimmungen zur Leitung des Vereins, bei der zumeist zwischen »geistlicher« und rechtlicher Leitung unterschieden wird, und zu Fragen der Mitgliedschaft verlangt. Besonders im letzten Punkt weist die Institutionalisierung von Muslimen eine besondere Schwierigkeit auf, über die das Vereinsrecht schwerlich hinwegkommt: Die Zugehörigkeit zum Islam erfolgt entweder durch Abstammung von einem muslimischen Vater oder – in selteneren Fällen – durch Konversion.¹¹ Für beides ist keine registrierte Mitgliedschaft in einer irgendwie gearteten Gemeinschaft vonnöten, und keine Moscheegemeinde kann und wird einem Muslim den Zugang zum Gebetsraum verweigern, nur weil er nicht Mitglied im Verein ist. Lediglich die satzungsgemäßen Rechte und Pflichten sowie die Wahl des Vorstandes ist den eingetragenen Mitgliedern vorbehalten. Deshalb ist auch die Zahl der ordentlichen Mitglieder in den meisten Moscheevereinen relativ gering, und es ist schwierig die wirkliche Zahl der Mitglieder einer Moscheegemeinde festzustellen, die am Gemeindeleben teilhaben.¹² Trotzdem ist es ein Erfordernis der Religionsfreiheit gemäß

⁹Vgl. LEMMEN, THOMAS: *Islamische Vereine und Verbände in Deutschland*. (Gesprächskreis Migration und Integration) Bonn, 2002, 25.

¹⁰Vgl. a. a. O., 27.

¹¹In theologischer Perspektive weitergehend nennt WATT die Pflichtabgabe (*zakāt*), das rituelle Gebet (*ṣalāt*), das Glaubensbekenntnis (*šahāda*) sowie das innere Fürwahrhalten der Glaubensinhalte (*īmān*) als Kriterien der Mitgliedschaft in der Gemeinschaft. Vgl. WATT, WILLIAM MONTGOMERY: »Conditions of Membership of the Islamic Community«. *Studia Islamica*, 21 (1964), 5–12.

¹²Vgl. LEMMEN, 28 f.

Art. 4 Abs. 1 & 2 GG, auch wenn die Bestimmung der Mitgliedschaft eine Angelegenheit der Religionsgemeinschaft ist (Art. 137 Abs. 3 WRV), daß für den weltlichen Bereich, wie beispielsweise die verpflichtende Teilnahme am Religionsunterricht, die Mitgliedschaft durch eine freie Willensentscheidung erkennbar ist, wie im Falle der christlichen Kirche die Taufe. Ebenso geschützt ist übrigens auch die Beendbarkeit der Mitgliedschaft für den weltlichen Bereich,¹³ die nicht verwechselt werden sollte mit Apostasie.

Trotz allen Problemen, die das Vereinsrecht muslimischen Organisationen auferlegt, ist die Rechtsform des eingetragenen Vereins *der* Weg, sich institutionell in die deutsche Landschaft zu integrieren. Es ist unübersehbar, daß bei dieser Integration weder von Insertion oder Multikulturalismus gesprochen werden kann, noch von Akkulturation, denn nur von den Muslimen wird in diesem Falle eine Anpassungsleistung gefordert. Daher ist meines Erachtens schon auf der Ebene der Moscheevereine von struktureller Assimilation zu sprechen, bei der sich die Gemeinden so organisieren, daß sie als Verein anerkannt werden können. Die Lage hat sich für Moscheegemeinden sogar mit der Abschaffung des Religionsprivilegs im Vereinsgesetz¹⁴ im November 2001 noch verschärft, weil damit die Ausnahmeregelung für vereinsmäßig institutionalisierte Religionsgemeinschaften ohne Status der Körperschaft des öffentlichen Rechts aufgehoben wurden und sie zumindest der Kontrolle des Staates in ihren gemäß Art. 140 GG i. V. m. Art. 137 Abs. 3 Satz 1 WRV geschützten inneren Angelegenheiten unterworfen sind.

Wie schon FETZER & SOPER betont haben,¹⁵ greifen Ansätze für die institutionelle Integration von Muslimen, die zwar *political opportunity structures* und Staatsideologie heranziehen, aber die Strukturen der Staat-Kirche-Beziehungen außen vor lassen, zu kurz, um zu erklären wie und warum sich Muslime in dieser Form einbinden.

Doch kommen wir erst zur staatsideologischen Frage, warum der deutsche Staat an einer Repräsentanz der Muslime interessiert ist: Aus dem staatskirchenrechtlichen Diskurs wird seit langem immer wieder die Aussage des ehemaligen Richters und Rechtsphilosophen Böckenförde beigebracht – das sogenannte »Böckenförde-Dictum«¹⁶ –, wonach »[d]er freiheitliche, säkularisierte Staat ... von Voraussetzungen [lebt], die er selbst nicht garantieren kann«. Weiter heißt es:

»Als freiheitlicher Staat kann er einerseits nur bestehen, wenn sich die Freiheit, die er seinen Bürgern gewährt, von innen her, aus der moralischen Substanz des einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft, reguliert. Andererseits kann er diese inneren Regulierungskräfte nicht von sich aus, das

¹³Vgl. HEINIG, HANS MICHAEL: *Öffentlich-rechtliche Religionsgesellschaften : Studien zur Rechtsstellung der nach Art. 137 Abs. 5 WRV korporierten Religionsgesellschaften in Deutschland und in der Europäischen Union*. (Schriften zum Öffentlichen Recht ; 921) Berlin, 2003 (zugl. Diss., Düsseldorf, Univ., 2002), 66 f. & 316.

¹⁴§ 2 Abs. 2 Nr. 3 VereinsG bestimmte, daß »Religionsgemeinschaften und Vereinigungen, die sich die gemeinschaftliche Pflege einer Weltanschauung zur Aufgabe machen, im Rahmen des Art. 140 GG i. V. m. Art. 137 WRV« keine Vereine im Sinne des Vereinsgesetzes sind, woraus sich ergab, daß die Religionsgemeinschaften auch nicht den für Vereine bestehenden Kontrollen und Einschränkungen unterlagen. So konnten sie z. B. nicht gemäß § 3 VereinsG verboten werden.

¹⁵Vgl. FETZER, JOEL S. & J. CHRISTOPHER SOPER: *Muslims and the State in Britain, France, and Germany*. (Cambridge studies in social theory, religion, and politics) Cambridge, 2005, 149.

¹⁶Dazu ausführlicher HEINIG, 39 f.

4. Islamizität muslimischer Repräsentanz

heißt mit den Mitteln des Rechtszwanges und autoritativen Gebots, zu garantieren suchen, ohne seine Freiheitlichkeit aufzugeben. [...] So wäre denn noch einmal – mit Hegel – zu fragen, ob nicht auch der säkularisierte weltliche Staat letztlich aus jenen inneren Antrieben und Bindungskräften leben muß, die der religiöse Glaube seiner Bürger vermittelt. Freilich nicht in der Weise, daß er zum ›christlichen‹ Staat zurückgebildet wird, sondern in der Weise, daß die Christen diesen Staat nicht länger als etwas Fremdes, ihrem Glauben Feindliches erkennen, sondern als Chance der Freiheit, die zu erhalten und zu realisieren auch ihre Aufgabe ist«. ¹⁷

Demnach müssen im pluralen Staat, der nicht mehr rein christlich und von den beiden Großkirchen dominiert ist, Weltanschauungsgemeinschaften und Religionsgemeinschaften die ethisch-moralischen Voraussetzungen für die Rechtsordnung selbst schaffen, weil der Staat eben wegen seiner Freiheitlichkeit die notwendigen Grundlagen gar nicht verordnen kann.

Mit Blick auf Charles TAYLORS Betrachtungen zu Multikulturalismus und Anerkennungspolitik ¹⁸ lassen sich zwei Arten von Umgang mit Pluralität unterscheiden:

1. Die Gleichachtung des Einzelnen wird in den Vordergrund gestellt, so daß der Staat selbst streng neutral auch in religiöser und kultureller Hinsicht sein muß. Dieses Prinzip der Gleichachtung aller fordert dann eine gewisse »Differenz-Blindheit« des Staates gegenüber kulturellen und religiösen Werten ¹⁹, weil der Staat alle Bürger und alle von ihnen vertretenen Religionen und Kulturen als gleichwertig betrachten muß (Äquidistanz).
2. Der Staat setzt sich für die Bewahrung und das Gedeihen unter anderem einer bestimmten Religion oder Kultur ein, wobei auch die Grundrechte derjenigen Bürger, die darin nicht vertreten sind, geschützt werden. In diesem Modell wird die Differenz von Religionen und Kulturen anerkannt, jedoch eine bestimmte Religion oder Kultur als »kollektive Zielsetzung« ²⁰ gesetzlich geschützt und gefördert (Heterodistanz).

Auf einer Achse zwischen diesen beiden Polen (Äquidistanz und Heterodistanz) läßt sich die deutsche Herangehensweise eher in der Nähe des zweiten Modells lokalisieren, gerade weil bei BÖCKENFÖRDE von gesellschaftlicher Homogenität die Rede ist, die in einer religiös und kulturell pluralen Gesellschaft nicht von vornherein gegeben ist, sondern erst geschaffen werden muß. In diesem Zusammenhang ist dann die »Leitkulturdebatte« der letzten Jahre sehr aufschlußreich, weil in ihr der vom Staat zu schützende Wertekanon

¹⁷BÖCKENFÖRDE, ERNST-WOLFGANG: ›Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation‹. In: *Säkularisation und Utopie : Ebracher Studien ; Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag*. Stuttgart [u. a.], 1967, 93.

¹⁸TAYLOR, CHARLES: ›Die Politik der Anerkennung‹. In: AMY GUTMANN (Hg.): *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*. Frankfurt a. M., 1997, 13–78.

¹⁹Vgl. a. a. O., 35.

²⁰A. a. O., 53.

(christlich-jüdischer Tradition) als »Leitkultur« definiert wird.²¹ Im deutschen Kontext bedeutet demnach Säkularität nicht, daß der Staat selbst wertneutral ist, sondern daß er ganz im Gegenteil bestimmte Werte vertritt, die aber von verschiedenen Religionsgemeinschaften gleichberechtigt begründet und vertreten werden dürfen.²² Nun ist der Staat zwangsläufig daran interessiert, daß die bestehende Rechtsordnung bewahrt und gestützt wird. Daher ist es nur konsequent, wenn er den Zugang zur öffentlichen Sphäre, in diesem Kontext sogar zum Grenzbereich zur staatlichen Sphäre, auf jene gesellschaftlichen Gruppen beschränkt, welche die Rechtsordnung (das Grundgesetz) nicht nur anerkennen, sondern auch aktiv unterstützen. Ich unterscheide zwischen staatlicher, öffentlicher und privater Sphäre, wobei die Staatssphäre die drei Elemente Legislative, Jurisdiktion und Exekutive ausmachen, während die öffentliche Sphäre möglicherweise als Raum für der »herrschaftsfreien Diskurs« im Habermas'schen Sinne verstanden werden kann. Der Grenzbereich zum Staatsraum ermißt sich meines Erachtens aus der institutionellen Verbindung beziehungsweise Nähe öffentlicher Akteure zu staatlichen Institutionen. Dabei ist die Grenze schwierig oder auch gar nicht genau zu ziehen.

Da die evangelische Kirche bis 1919 Staatskirche war und erst in der Weimarer Republik reduziert worden ist auf eine Kirche mit dem Status der Körperschaft des öffentlichen Rechts, war die Frage der Loyalität zur Rechtsordnung kein Thema und deswegen auch nicht in die Verfassung aufgenommen worden. Die katholische Kirche mit ihrer Loyalität zu Rom stellte schon ein größeres Problem dar, wurde aber allein schon wegen der großen Mitgliederzahl mit dem Körperschaftsstatus bedacht.²³ Daß der Vatikan bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil nach heutigen Maßstäben eine »fundamentalistische« Organisation war, welche die Trennung von Staat und Kirche nicht akzeptiert hat,²⁴ hat dem keinen Abbruch getan.

Die Anerkennung als Religionsgemeinschaft – und weitergehend sogar als Körperschaft des öffentlichen Rechts –, mit welcher der Zugang zum öffentlichen Raum, beispielsweise in Form von Religionsunterricht und Mitwirkung in Rundfunkräten, gewährleistet wird, ist also in starkem Maße politisch aufgeladen. Man konnte dies in der jüngeren Vergangenheit am Prozeß der Anerkennung der Zeugen Jehovas als Körperschaft des öffentlichen Rechts beobachten, die eben grundlegende Elemente der Rechtsordnung, wie Beteiligung an Wahlen, nicht unterstützen. Höchststrichterlich – aber nicht unumstritten – wurde durch das Bundesverfassungsgericht jedoch entschieden, daß sie trotzdem anerkannt werden müßten, weil das ausschlaggebende Kriterium Rechtstreue und nicht

²¹Vgl. besonders als Ausgangspunkt der Debatte die Position der CDU: *Arbeitsgrundlage für die Zuwanderungs-Kommission der CDU Deutschlands*. 6. November 2000 (http://www.cdu.de/doc/pdfc/1100_arbeitsgrundlage.pdf).

²²Vgl. BIELEFELDT, HEINER: »Muslimische Minderheiten im säkularen Rechtsstaat«. In: WOLFDIETRICH BUKOW & EROL YILDIZ (Hgg.): *Islam und Bildung*. Opladen, 2003, 21–36.

²³Vgl. JONKER, GERDIEN: »Muslim Emancipation? Germany's Struggle over Religious Pluralism«. In: WASEF ABDELRAHMAN R. SHADID & PIETER SJOERD VAN KONINGSVELD (Hgg.): *Religious Freedom and the Neutrality of the State : the Position of Islam in the European Union*. Leuven [u. a.], 2002, 36 f.

²⁴So WENZEL, UWE JUSTUS: »Demokratischer Glaube. Ein Vortrag von E.-W. Böckenförde«. *Neue Zürcher Zeitung*, 30. Oktober 2006 (<http://www.nzz.ch/2006/10/30/fe/articleEM2IW.html>) – Zugriff am 1. 11. 2006.

4. Islamizität muslimischer Repräsentanz

Loyalität zur Staatsdoktrin sei. Es genüge, die Gesetze einzuhalten, darüber hinausgehende Bejahung von Demokratie und Rechtsordnung könne nicht verlangt werden.²⁵ Auf der Skala nach TAYLOR (siehe on page 54) ist dies dann näher an Modell 1 (Äquidistanz) zu verorten.

Eine ähnlich nicht-konforme Einstellung wird dem Islam als inhärent unterstellt.²⁶ Da jedoch spätestens seit dem 11. September 2001 Muslime in den öffentlichen Raum eingebunden werden sollen – eine politische Entscheidung!²⁷ –, wird nach Wegen gesucht, diese Integration politisch zu gestalten. Es ist eine Sache, eine Artikulationsplattform in Form Runder Tische zu schaffen (und diese vielleicht sogar als Religionsgemeinschaft anzuerkennen). Da in der öffentlichen Sphäre an der Grenze zur staatlichen Sphäre jedoch nur Gruppen vertreten sein sollen, welche die Rechtsordnung unterstützen – Muslime aber vermeintlich nonkonform sind –, müssen dafür weitere Hürden genommen werden. So müssen

1. Vertreter gefunden werden, die konform sind.
2. muß eine Struktur gefunden werden, in der diese Konformität den Mitgliedern vermittelt werden kann. Und
3. müssen möglichst viele Muslime darin repräsentiert werden.

Allein diese Kriterien in einer einzigen Vertretung von Muslimen zu realisieren, birgt jedoch zahlreiche Probleme, zudem ja nicht auf bestehende Organisationen zurückgegriffen werden soll, sondern ein neues konformistisches muslimische Universum gestaltet werden soll.

Add 1. Zwar kann man den bisherigen Vertreter dieser muslimischen Organisationen kaum vorwerfen, daß sie durch verfassungsfeindliche Äußerungen aufgefallen seien; selbst der seit Jahren vom Verfassungsschutz beobachteten Islamischen Gemeinschaft Millî Görüş (IGMG) konnte nichts derartiges nachgewiesen werden. Doch allein schon der bestehende Verdacht macht die IGMG – und ebenso die Islamische Gemeinschaft Deutschland (IGD) als Mitglied des Zentralrates der Muslime in Deutschland (ZMD) – als Gesprächspartner offensichtlich untauglich. Die gewünschten Vertreter befinden sich demgemäß nicht in den jetzt bestehenden muslimischen Verbänden und müssen erst gesucht werden.

Add 2. Die bisherigen Strukturen haben zwar mehrheitlich eine religiöse Zielsetzung, sind aber im Großen und Ganzen auf sprachlich-kultureller Basis – als stärkere

²⁵BUNDESVERFASSUNGSGERICHT: 2 BvR 1500/97. 19. Dezember 2000 (http://www.bverfg.de/entscheidungen/rs20001219_2bvr150097.html), Abss. 77–96.

²⁶Vgl. JONKER, 37 f; sowie NOELLE, ELISABETH & THOMAS PETERSEN: ›Allensbach-Analyse: Eine fremde, bedrohliche Welt‹. F.A.Z. 17. Mai 2006 (114), 5.

²⁷Vgl. *Bericht der Beauftragten der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration über die Lage der Ausländerinnen und Ausländer in Deutschland*. August 2005; & BECK, MARIELOUISE: ›Islam einbürgern: Fünf Thesen über den Umgang mit religiöser Vielfalt unter dem deutschen Verfassungsbogen‹. Redetext anlässlich der Veranstaltung »Untergang des Abendlandes? Die verfassungsrechtlichen und gesellschaftlichen Auswirkungen des Kopftuchstreits« Frühjahrstagung des Politischen Clubs, 19. – 21. März 2004, Evangelische Akademie Tutzing. *epd-Dokumentation*, 2004 (17), 28–33.

Kohäsionskraft gegenüber der Religion allein – aufgebaut. Mit dem Bemühen des Staates wird eine Trennung von Kultur und Religion versucht, die einen muslimischen Purismus fördert und fordert. Denn an die Stelle der an die Herkunftsländer gebundenen sprachlich-kulturellen Identitäten soll eine homogene oder monolitische muslimische Identität treten, die in Reinform noch nicht existiert, und die für die Mitglieder einer einheitlichen islamischen Religionsgemeinschaft eine mindestens so starke Kohäsionskraft haben muß wie die bisherigen sprachlich-kulturellen Identitäten. Dementsprechend soll eine muslimische Repräsentanz entstehen, die einerseits einen die Rechtsordnung bejahenden Islam in den öffentlichen Raum einbringen, andererseits diese staatsloyalen Vorstellungen auch den Repräsentierten vermitteln soll (Islamischer Religionsunterricht, Religionslehrerausbildung &c.). Als Organisationsmodell finden sich im politischen Diskurs immer wieder die Strukturen christlicher Kirchen, bevorzugt sogar der katholischen Kirche, die wohl wegen ihrer klaren Autoritätsstrukturen als besonders wirksam erscheint. Dieser Eindruck wird durch den staatskirchenrechtlichen Diskurs bestätigt, da den Gesetzen zum Verhältnis von Staat und Religionsgemeinschaften eben Kirchen als Partner zugrunde liegen.

Add 3. Mit einer solchen kirchenähnlichen Struktur wäre auch das dritte Problem gelöst, möglichst viele Muslime in die Repräsentanz einzubinden. Denn jeder, der als Muslim vertreten sein und in den Genuß von Religionsunterricht &c. kommen möchte, muß sich auch als Muslim zu erkennen geben und registrieren lassen.

An dieser Stelle drängt sich meines Erachtens ein Vergleich mit dem Zentralrat der Juden in Deutschland auf, in dessen Kontext wir auch von Konformität gesprochen haben. In dessen Fall bezieht sich die Konformität auf das Bekenntnis zum In-Deutschland-Leben, das gegen zionistische Tendenzen durchgesetzt wurde, indem ihren Vertretern – zumeist Ostjuden – der Zugang zu Ämtern in der Organisation verwehrt wurde und das Thema Zionismus im Sinne von Auswandern nach Israel nicht behandelt wurde. Zum Zweiten hat sich die Einheitsgemeinde durchgesetzt, die zwar bei geringen Mitgliederzahlen, wie sie bei jüdischen Gemeinden vor allem vor dem Fall des Eisernen Vorhangs üblich waren, durchaus Sinn macht, aber wie zu sehen war, der innerjüdischen Pluralität keinen Platz einräumt. Mit der Folge, daß sich die Gemeinschaft dann in verschiedene Richtungen spaltet. Womit wir dann wieder bei Ayyub A. KÖHLERS Befürchtungen wären, die muslimische Gemeinschaft könne sich bei der Erlangung von Körperschaftsrechten in neuer Weise aufspalten.²⁸

Ähnlich wie nach TAYLOR zwischen *Äquidistanz* und *Heterodistanz* zwischen Staat und Bürgern verschiedener Kulturen gesprochen werden kann, stellt Gerhard LEHMBRUCH *Pluralismus* und *Korporatismus* als die Extremtypen auf einer Achse möglicher Modi der

²⁸Vgl. KÖHLER, AYYUB A.: *Anmerkungen zu den Körperschaftsrechten aus islamischer Sicht. Die strukturelle Assimilation des Islams in Deutschland*. 2001 (http://www.hauptbuch.com/concept/t_01000/00019_koehler_koerper.htm) – Zugriff am 28. 4. 2010.

Interessenvertretung dar.²⁹ Damit schlagen wir den Bogen zum Wie der Interessenvertretung zwischen Staat und Bürger mittels der Theorie des Neokorporatismus'. Denn durch organisierte Gruppen soll eine Selbstregulierung partikularer Interessen ohne unmittelbares Eingreifen des Staates erreicht werden. Dazu sollen Verbände, deren ursprünglicher Zweck die Durchsetzung partikularer Gruppeninteressen ist, öffentliche Funktionen übernehmen und dort als gemeinwohlorientierte Steuerungsinstanzen fungieren, wo der Staat nicht oder nur schlecht intervenieren kann.³⁰ In unserem Zusammenhang bedeutet das, daß Religionsgemeinschaften in Vertretung des Staates unter anderem für die Wertevermittlung sorgen, die der Staat wegen seiner Neutralität nicht selbst übernehmen kann.

Im Zuge dieser strukturierten Selbstregulierung werden die von den Interessenverbänden repräsentierten Partikularinteressen dem Allgemeininteresse untergeordnet, wobei aber die Korporatismusforschung davon ausgeht, daß die Verbände nicht vorher feststehende Interessen vertreten, sondern als »Agenturen der Interessenvermittlung« bei ihrer Organisation erst noch das, was als ihre Gruppeninteressen gelten soll, hervorbringen müssen. Es findet also ein Aushandlungsprozeß statt, bei dem *nicht* existierende Interessen prägend im Vordergrund stehen, sondern gleichermaßen Verbandsbildung und Verbandshandeln erst noch prägen, was gemeinsame Interessen sein sollen.³¹ Oder wie SCHIFFAUER es formuliert: »Es ist also nicht zuerst die Meinung oder der Wille da und dann die Repräsentation, sondern Repräsentation und Repräsentiertes bilden sich beide erst im Akt des Aufbaus von Sprecherschaft.«³²

Nun ist aber von Bedeutung, daß gemäß den Ergebnissen der Neokorporatismusforschung der Staat direkt oder indirekt Einfluß auf die Bildung von Interessengruppen und auf die Organisation kollektiver Interessen nimmt, so daß weder Organisationsformen noch Inhalte und Resultate der Arbeit von Verbänden ohne Bezug auf die jeweilige Rolle des Staates verstanden werden können.³³

Daraus könnte für unseren Zusammenhang geschlossen werden, daß weniger die verschiedenen eigenen Interessen von Muslimen zur Vereinigung als Religionsgemeinschaft führen, als vielmehr staatliches Interesse an der Integration von muslimischen Zuwanderern, um sie möglicherweise – im Sinne Böckenfördes – homogenisierend zu integrieren.

Um aber nun zu verstehen, warum die muslimischen Verbände sich gerade in dieser Form, wie sie das Staatskirchenrecht vorzugeben scheint, institutionalisieren und somit quasi verkirchlichen, wie wir das weiter oben dargestellt haben, mag ein Blick auf den historisch-soziologischen Neo-Institutionalismus hilfreich sein.

²⁹Vgl. LEHMBRUCH, GERHARD: »Administrative Interessenvermittlung«. In: ADRIENNE WINDHOFF-HÉRITIER (Hg.): *Verwaltung und ihre Umwelt. Festschrift für Thomas Ellwein zum 60. Geburtstag*. Opladen, 1987, 21.

³⁰Vgl. VOELZKOW, HELMUT: »Neokorporatismus«. In: UWE ANDERSEN & WICHARD WOYKE (Hgg.): *Handwörterbuch des politischen Systems der Bundesrepublik*. Opladen, 52003, 427.

³¹Vgl. ebd.

³²SCHIFFAUER, WERNER: »Muslimische Organisationen und ihr Anspruch auf Repräsentativität: Dogmatisch bedingte Konkurrenz und Streit um Institutionalisierung«. In: ALEXANDRE ESCUDIER (Hg.): *Der Islam in Europa. Der Umgang mit dem Islam in Frankreich und Deutschland*. (Genshagener Gespräche ; V) Göttingen, 2003, 147.

³³Vgl. VOELZKOW, 426 f.

Diesem Ansatz zufolge geht man davon aus, daß Organisationen in institutionalisierte Umwelten eingebettet sind, aus denen sie Ressourcen und Legitimation beziehen. Dabei gilt zum einen der Staat als relevante institutionelle Umwelt für unterschiedliche Typen formaler Organisation.³⁴ Diese Umwelt wird auch als organisationales Feld bezeichnet, das sich aus all den Organisationen zusammensetzt, welche die relevante gesellschaftliche Umwelt und damit den Bezugsrahmen der zu untersuchenden Organisation bilden.³⁵ In einem organisationalen Feld – besonders bei Institutionalisierungsprozessen – treten Homogenisierungseffekte zwischen den einzelnen Organisationen auf. Diese Effekte werden als »institutionelle Isomorphie« bezeichnet. DIMAGGIO & POWELL unterscheiden hier drei Mechanismen zur Herstellung von Isomorphie: Zwang (»coercive isomorphism«), Imitation (»mimetic isomorphism«) und normativen Druck (»normative isomorphism«).³⁶

Diese drei Mechanismen lassen sich wie folgt beschreiben:

coercive isomorphism Durch Zwang hervorgerufene Isomorphie entsteht vor allem durch staatliche Vorgaben, die sich in bindenden Rechtsvorschriften niederschlagen. Das gemeinsame Operieren in rechtlichen Umwelten führt zur Strukturanleichung von Organisationen.

mimetic isomorphism Imitation ist ein typischer Angleichungsmechanismus bei hoher Unsicherheit. Unklare Ursache-Wirkungs-Zusammenhänge, heterogene Umwelterwartungen und der Mangel an eindeutigen Problemlösungstechnologien führen zu Prozessen gegenseitiger Beobachtung und Imitation. Als besonders erfolgreich wahrgenommene Modelle diffundieren daher rasch über Organisationsgrenzen hinweg; sie gelten als »Blaupause« für andere Organisationen im Feld und bewirken deren Konvergenz.

normative isomorphism Normativer Druck wird als dritter Mechanismus zur Herstellung von Isomorphie identifiziert. Normativer Druck wird insbesondere durch Professionen erzeugt. Sie liefern ihren Angehörigen einen Orientierungsrahmen, der normative Bindungen entfaltet und zur Bevorzugung spezifischer, fall- und organisationübergreifender Problemlösungsmuster führt.³⁷

Nun treten diese Mechanismen nicht unbedingt getrennt auf, sondern gerade bei der staatlichen Anerkennung eines Verbandes verbinden sich Zwang mit normativem Druck. Daß unter diesen Vorgaben agierende Organisationen vielfach als nachahmenswerte Modelle wahrgenommen werden, schlägt die Brücke zum Angleichungsmechanismus »Imitation«.³⁸

³⁴Vgl. HASSE, RAIMUND & GEORG KRÜCKEN: *Neo-Institutionalismus*. (Einsichten) Bielefeld, 1999, 25 & 30.

³⁵Vgl. a. a. O., 16.

³⁶Vgl. DIMAGGIO, PAUL J. & WALTER W. POWELL: »The Iron Cage Revisited: Institutional Isomorphism and Collective Rationality in Organizational Fields«. *American Sociological Review*, 48 (1983) 2, 150–154.

³⁷HASSE & KRÜCKEN, 16 f.

³⁸Vgl. a. a. O., 17 f.

4. Islamizität muslimischer Repräsentanz

Die Anerkennung des Islams in Österreich mit dem Islamgesetz von 1912, die wohl vor allem aus außenpolitischen Erwägungen betrieben wurde³⁹, hat zum einen gezeigt, daß man bereit war, den Besonderheiten des Islams durch ein gesondertes Gesetz entgegenzukommen; der normale Weg wäre die Anerkennung über das Anerkennungsgesetz von 1874 gewesen. Andererseits ist man nicht so weit gegangen, auf das Konzept der organisierten Kultusgemeinde, das auf der Vorstellung von Kirchlichkeit beruht, als Bedingung für eine Anerkennung zu verzichten.⁴⁰ Dies hat ja auch dazu geführt, daß eine Regelung der äußeren Rechtsverhältnisse ohne den Bestand mindestens einer Kultusgemeinde nicht möglich schien.

Es ist zu betonen, daß sowohl in Österreich wie auch in Deutschland für die Anerkennung des öffentlich-rechtlichen Status' eine organisatorische Dichte wie bei den christlichen Kirchen weder vorgeschrieben ist, noch verlangt werden darf, daß die jeweilige Religionsgemeinschaft eine solche Verfaßtheit vorsieht. Jedoch kann der Staat gewisse Minimalerfordernisse verlangen, die beispielsweise zur Durchführung von Religionsunterricht notwendig sind, muß aber auch akzeptieren, daß diesen Erfordernissen nur zur Erlangung des öffentlich-rechtlichen Status' genüge getan wird.⁴¹ Daß sich also verschiedene Verbände zu einem Zweckbündnis zusammentun, kann nicht als Hindernis für eine Anerkennung gelten.

Von muslimischer Seite ist die Frage der Repräsentanz in Deutschland noch lange nicht geklärt; statt der bestehenden Dachverbände, die zum größten Teil lose Vereinigungen muslimischer Vereine darstellen, die bei weitem nicht alle hauptsächlich die Religionsausübung im Programm haben, soll nun ein bundesweiter Dachverband entstehen, der sich über Landesverbände auf lokale Moscheevereine zurückführen soll. Schon die Namensgebung »Schura D«, spielt darauf an, daß versucht wird ein islamisches Konzept der Vertretung zu finden. Dieses ursprünglich als Ältestenrat zu verstehende Konzept soll nun zur Akzeptanz unter Muslimen führen, die den Dachverbänden bislang versagt geblieben ist. Denn es ist ein offenes Geheimnis, daß zumindest ZMD und Islamrat trotz installierten Fatwa-Räten und Muftis kaum religiöse Autorität zukommt, die wiederum nach bestehendem Staatskirchenrecht der Vertretung einer Religionsgemeinschaft auch nach innen zukommen muß.

Gemeinhin besteht die Ansicht, daß der Islam keine klerikale Struktur und kein Lehramt wie die katholische Kirche entwickelt hat und somit auch kein institutionalisiertes religiöses Oberhaupt, das für alle Muslime, zumindest in einem Herrschaftsbereich, verbindlich religiöse Aussagen machen kann. Dem ist zwar entgegen zu stellen, daß durchaus in den muslimischen Staaten Staatsmuftis etabliert sind, und auch historisch beispielsweise im osmanischen *Şeyh ül-Islam* ein Vorbild zu finden ist. Auch für Deutschland hat der Islamrat ein solches Amt des *Şayh ül-Islam* eingerichtet, mit dem Anspruch, für alle (Mitglieder) gültige Rechtsgutachten erteilen zu können. Doch haben Rechtsgutachten

³⁹Vgl. POTZ, RICHARD: »Die Anerkennung der islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich«. In: JOHANNES SCHWARTLÄNDER (Hg.): *Freiheit der Religion: Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte*. (Forum Weltkirche ; 2) Mainz, 1993, 137.

⁴⁰Vgl. a. a. O., 140.

⁴¹Vgl. a. a. O., 143.

im sunnitischen Islam insofern den Nachteil nicht verbindlich zu sein, sondern Opfer rechtlicher Meinungsvielfalt werden zu können.⁴²

Dennoch ist festzuhalten, daß wohl gerade die Gelehrtschaft, sowohl Religionsgelehrte (*‘ulamā*) als auch Rechtsgelehrte (*fuqahā*), als konstituierende Klasse – nicht als Klerus – die Institution mit entsprechender Autorität darstellt, die im europäischen Christentum der Kirche zukommt.⁴³ Dieses aus Sicht des deutschen und österreichischen Staatskirchenrechts defizitäre Fehlen einer etablierten Kirche mit alleiniger Lehrautorität ist aber ein Phänomen, daß beispielsweise auch im US-amerikanischen religiösen Feld zu beobachten ist, in dem andere Denominationen – und für den islamischen Kontext die Rechtsschulen und Glaubensrichtungen – als gleichwertig und gleichermaßen legitim angesehen werden.⁴⁴

Auf die historische Entwicklung im Frühislam führt der Religionssoziologe KEHRER die Tatsache zurück, daß der Islam keine Kirche und keine derartige religiöse Organisation kennt, sondern daß aus historischer Sicht ganze Gesellschaften islamisiert waren, so daß Struktur und Kultur einer ganzen Gesellschaft insgesamt als Träger der religiösen Idee zu verstehen sind. Damit ist der Islam soziologisch als Stammesreligion höherer Ordnung zu definieren ist, obwohl er als gestiftete Religion eigentlich einen eigenem sozialen Körper schaffen müßte, ein soziales Gebilde, das als Zusammenhalt derer fungierte, die sich zum Islam zählen, was sich in den Kriterien zur Zugehörigkeit ausdrückt. Dabei verweist KEHRER zum einen auf die Stammesstruktur in der arabischen Gesellschaft, in der ganze Stämme dem Islam beigetreten sind, und zum anderen auf die Eroberungsphase, in der über die arabische Halbinsel hinaus ganze Völker beziehungsweise Stämme islamisiert worden sind.⁴⁵ Die einzigen Ansätze zur Bildung organisierter Religion lokalisiert er einerseits im schiitischen Islam, und andererseits im Bereich sufischer Orden, die aber gerade nicht den Anspruch erhoben, die gesamte *Umma* zu vertreten, sondern ganz im Gegenteil auf Absonderung abzielten.⁴⁶

Wenn also die fehlende »Verkirklichung« auf historische und gesellschaftliche Umstände zurückzuführen ist, und bislang als originär islamisch angesehen wird, heißt dies dennoch nicht, daß sich nicht im davon divergierenden organisationalen Feld in Deutschland und Österreich eine Gelehrtenklasse herausbilden und entsprechend institutionalisieren kann, wie dies möglicherweise in Österreich schon mit der Imamkonferenz zu beobachten ist, und sein Äquivalent in der Deutschen Rabbinerkonferenz hat sowie möglicherweise in der Deutschen Bischofskonferenz und der Evangelischen Kirche in Deutschland. Dies könnte dann ebenso als »islamisch« gelten und würde gleichzeitig die Autorität von den bisher dominierenden Verbandsfunktionären, die mehrheitlich keine religiösen Experten sondern Naturwissenschaftler und Ärzte sind,⁴⁷ in die Hände von Religionsgelehrten

⁴²Vgl. hierzu ausführlicher KRAWIETZ, BIRGIT: »Der Mufti und sein Fatwa – Verfahrenstheorie und Verfahrenspraxis nach islamischem Recht«. *Welt des Orients*, 26 (1995), 161–180.

⁴³Vgl. SEDGWICK, MARK: »Is There a Church in Islam?«. *ISIM Newsletter*, Dezember 2003 (13), 40.

⁴⁴Vgl. SEDGWICK, MARK: »Establishments and Sects in the Islamic World«. In: PHILLIP CHARLES LUCAS & THOMAS ROBBINS (Hgg.): *New Religious Movements in the Twenty-First Century : Legal, Political, and Social Challenges in Global Perspective*. New York & London, 2003, 285.

⁴⁵Vgl. KEHRER, GÜNTER: *Organisierte Religion*. Stuttgart [u. a.], 1982, 87 f.

⁴⁶Vgl. a. a. O., 89 f.

⁴⁷Vgl. auch KÖHLER.

4. Islamizität muslimischer Repräsentanz

legen. Und diese könnten in Zukunft sogar, sofern die Etablierung von universitären Ausbildungsgängen für islamische Religion weiter fortschreitet und über die Religionslehrerausbildung hinausgeht, aus dem deutschen Bildungssystem kommen.

Eine solche Entwicklung wäre zwar eindeutig als strukturelle Assimilation zu benennen, oder auch als strukturelle Isomorphie, um den Begriff aus dem Neo-Institutionalismus wieder aufzugreifen, könnte aber meines Erachtens als ins Positive gewendet erachtet werden.

Zugleich wird mit diesem Hinweis auf eine sich möglicherweise institutionalisierende Religionsgelehrtschaft der Blick auf die universitäre Religionslehrer- und – weitergehend vielleicht sogar – Theologenausbildung gelenkt, welcher der folgende Teil der Arbeit gewidmet ist.

Teil II.

Religionsunterricht und Religionslehrerausbildung

5. Islamunterricht und Islamischer Religionsunterricht

5.1. Ziele und Grenzen öffentlichen Interesses an (islamischem) Religionsunterricht

Zu Beginn wenden wir uns der Frage zu, welches öffentliche Interesse an schulischer religiöser Bildung und deren finanzieller, personeller und sachlicher Unterstützung besteht, angesichts knapper Kassen und ohnehin bestehender Mängel des deutschen Schulsystems, die spätestens durch die PISA-Untersuchungen zutage getreten sind? Zumindest zwei Bereiche lassen sich in dieser Hinsicht unterscheiden: eine pädagogisch-bildungstheoretische und eine politisch-rechtliche Argumentation. Während die erste Argumentationslinie den konfessionellen Religionsunterricht an öffentlichen Schulen generell betrifft, bezieht sich der zweite Bereich in besonderem Maße auf Islam und Muslime.

5.1.1. PISA und die bildungstheoretische Diskussion

Die bisher drei PISA-Studien in den Jahren 2000, 2003 und 2006¹ haben generell eine Diskussion über Bildung angefacht, die sich einerseits in zahlreichen Veröffentlichungen von Sammlungen für das gesunde Allgemeinwissen unentbehrlicher Texte niedergeschlagen², andererseits zur Revision der Schulcurricula und der Einführung von Bildungsstandards geführt hat.³

Den PISA-Studien liegt ein Konzept von *Literacy* zugrunde, das Orientierungswissen »kognitiver, moralisch-evaluativer, ästhetisch-expressiver und religiös-konstitutiver Rationalität«⁴ umfaßt, so daß religiöse Bildung Teil der Grundbildung darstellt, auch wenn die religiös-konstitutive Rationalität in keiner der Untersuchungswellen besonders berücksichtigt wurde. Das PISA zugrundeliegende Verständnis von *Literacy* geht nicht nur

¹Informationen zu PISA unter <http://www.pisa.oecd.de>; für Deutschland: <http://www.mpib-berlin.mpg.de/PISA/>.

²Beispiele für eine solche Standardisierung der Allgemeinbildung sind u. a. »Der Kanon« – *Die deutsche Literatur*. In fünf Schubern herausgegeben von Marcel REICH-RANICKI. 2002 ff. (<http://www.derkanon.de>), oder SCHWANITZ, DIETRICH: *Bildung. Alles was man wissen muß*. Frankfurt a. M., 1999.

³Siehe beispielsweise auf der Seite der Kultusministerkonferenz (KMK) (<http://www.kmk.org/schul/home.htm>).

⁴BAUMERT, JÜRGEN, PETRA STANAT & ANKE DEMMRICH: »PISA 2000: Untersuchungsgegenstand, theoretische Grundlagen und Durchführung der Studie«. In: JÜRGEN BAUMERT et al. (Hgg.): *PISA 2000: Basiskompetenzen von Schülerinnen und Schülern im internationalen Vergleich*. Opladen, 2001, 21.

über eine reine Lese- und Schreibkompetenz hinaus, sondern meint eher eine kulturelle Literalität, die über die Beherrschung von Muttersprache und Mathematik »grundlegende Formen des kommunikativen Umgangs mit der Welt« darstellt.⁵ Gleichzeitig wird die Ausbildung der Kompetenz zum »selbstregulierten Lernen« in Verbindung mit der Vermittlung von Sach- und Fachwissen als Ziel und Mittel schulischen Lernens betrachtet. Dies nicht zuletzt auch mit Blick auf Modelle lebenslangen Lernens.^{6,7}

Demnach bleibt religiöse Bildung auch und besonders nach PISA Teil der Allgemeinbildung und des staatlichen Erziehungsauftrages. Dem ist wohl auch geschuldet, daß im Zuge der neuerlichen Reform der Curricula für Religionsunterrichte auf Basis der von der Kultusministerkonferenz 2004 beschlossenen Bildungsstandards, eine lange Diskussion über religionsunterrichtliche Bildungsstandards begonnen wurde. Diese Bildungsstandards greifen allgemeine Bildungsziele auf und bestimmen die notwendigen Kompetenzen zum Erreichen dieser Bildungsziele. Im Zusammenhang mit Qualitätssicherung und auch -steigerung müssen diese Kompetenzen so definiert werden, daß sie mit Testverfahren überprüft werden können.⁸ Als Vorreiter in der bundesweiten Umsetzung kann Baden-Württemberg gelten, das in einem recht transparenten Prozeß ab 2004 Bildungsstandards, unter anderem auch für Islamischen Religionsunterricht, für die verschiedenen Schultypen entwickelt und bereitgestellt hat.⁹ Die Diskussion um Bildungsstandards, Kerncurricula und Kompetenzen sowie deren Messung ist nicht abgeschlossen¹⁰, und bislang Desiderat ist eine komparative Untersuchung dieses Themenkomplexes unter Einbeziehung des Islamischen Religionsunterrichtes.

Wenn nun also durch die Hineinnahme von Religion in den Kanon der Allgemeinbildung Religionsunterricht in der Schule legitimiert ist – jenseits eines rechtlichen Anspruchs auf konfessionellen Unterricht nach Art. 7 Abs. 3 GG, sondern in verschiedenen Formen von Religionskunde und Ethikunterrichten –, so bleibt doch das öffentliche Interesse an Religion als Unterrichtsfach in der Diskussion.

Mit Bezug auf die vorherige Diskussion staatlichen Interesses an einer muslimischen Repräsentanz¹¹ kann in ähnlicher Weise auch für das staatliche Interesse an Religions-

⁵BAUMERT, STANAT & DEMMRICH, 20.

⁶Vgl. a. a. O., 28.

⁷Dieser Vorstellung ist auch das Programm der BLK »Wissenschaftliche Weiterbildung für Lehrerinnen und Lehrer« geschuldet, in welches das Projekt zur Weiterbildung von islamischen Religionslehrern der Universitäten Osnabrück, Erfurt und Hannover eingebettet war. Vgl. die projekteübergreifende Homepage: <http://www.wisswb-netze.de>.

⁸Vgl. KLIEME, ECKHARD; BUNDESMINISTERIUM FÜR BILDUNG UND FORSCHUNG (Hg.): *Zur Entwicklung nationaler Bildungsstandards – Expertise*. (Bildungsforschung ; 1) Bonn/Berlin, ²2007 [2003] (http://www.bmbf.de/pub/zur_entwicklung_nationaler_bildungsstandards.pdf), 19.

⁹Die verschiedenen Dokumente und Pläne sind einsehbar auf <http://www.bildung-staerkt-menschen.de>.

¹⁰DFG-Projekte mit einer solchen Zielsetzung sind bspw. RU-Bi-Qua (RU – Bildungsstandards und Qualitätssicherung) und das Folgeprojekt »Konstruktion und Erhebung von Religiösen Kompetenzniveaus im Religionsunterricht am Beispiel des Evangelischen Religionsunterrichts« (KERK); vgl. dazu NIKOLOVA, ROUMIANA, HENNING SCHLUSS, THOMAS WEISS & JOACHIM WILLEMS: »Das Berliner Modell religiöser Kompetenz. Fachspezifisch – Testbar – Anschlussfähig«. *Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik*, 6 (2007) 2, 67–87.

¹¹Siehe on page 53.

5.1. Ziele und Grenzen öffentlichen Interesses an (islamischem) Religionsunterricht

unterricht argumentiert werden. Wiederum in Anschluß an das sogenannte Böckenförde-Dictum läßt sich fragen, ob nicht der Staat »letztlich aus jenen inneren Antrieben und Bindungskräften leben muß, die der religiöse Glaube seiner Bürger vermittelt«. ¹² Denn wenn der freiheitliche, säkulare Staat seine eigenen Wertgrundlagen nicht selbst legen darf, bietet sich der Religionsunterricht an öffentlichen Schulen als Raum für eine solche staatstragende Wertevermittlung der Religionsgemeinschaften an. Die BÖCKENFÖRDE'sche Argumentation, die natürlich auf der Bonner Republik kritisch gegenüberstehende Katholiken gemünzt war, kann auch auf nicht-christliche Religionsunterrichte wie den islamischen angewandt werden und somit Raum schaffen für religiösen Pluralismus. Die Möglichkeit, die Wertgrundlagen des Staates aus verschiedenen religiösen Quellen zu vermitteln und nicht nur bestimmten Religionsgemeinschaften privilegierten Zugang zum öffentlichen Raum zu gewähren, findet seine Grenzen jedoch in der Organisier- und Finanzierbarkeit einer entsprechenden Vielzahl von Religionsunterrichten – und zudem der jeweiligen Religionslehrausbildungen. Es wird also zwangsläufig die (auch quantitative) Relevanz bestimmter Religionen und Religionsgemeinschaften berücksichtigt werden, sei es durch die Hinzunahme islamischen Religionsunterrichtes in den Bundesländern mit relevanter muslimischer Bevölkerung, oder sei es durch die Einrichtung von LER (Lebensgestaltung – Ethik – Religion) und ähnlichem in Bundesländern mit relevanter entsprechend nicht-religiös orientierter Bevölkerung.

Darüber hinaus und abgesehen von der Frage, ob Religionsunterricht einer solchen »Dienstleistungsfunktion als Wertelieferant« ¹³ gerecht werden kann und sollte, womit schließlich Religion funktionalisiert ¹⁴ und damit dem Selbstzweck der (religiösen) Bildung entfremdet würde ¹⁵, bleibt wiederum als Problem, was mit Religionen beziehungsweise Religionsgemeinschaften zu geschehen hat, denen eine Relevanz für die Einführung von Religionsunterricht nicht abzusprechen ist, deren mutmaßliche Werthaltungen aber dem Staat nicht zugute kommen. Da mag es zulässig erscheinen, nochmals auf BÖCKENFÖRDE zurückzukommen, der in seiner Konzeption des säkularen Staates und dessen Grundlage aus auf Religion basierenden Werten beabsichtigte, »daß die Christen diesen Staat nicht länger als etwas Fremdes, ihrem Glauben Feindliches erkennen, sondern als Chance der Freiheit, die zu erhalten und zu realisieren auch ihre Aufgabe ist«. ¹⁶ Auf Muslime angewandt läßt sich dies als Einladung zu Teilnahme an der Gesellschaft und Einbeziehung ihrer Werte als Grundlage für den freiheitlichen Staat deuten.

¹²BÖCKENFÖRDE, ERNST-WOLFGANG: »Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation«. In: *Säkularisation und Utopie : Ebracher Studien ; Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag*. Stuttgart [u. a.], 1967, 93.

¹³SCHLUSS, HENNING: »Religiöse Bildung – Stationen einer Problemgeschichte und ihre gegenwärtige Krise«. In: JÖRG RUHLOFF, JOHANNES BELLMANN et al. (Hgg.): *Perspektiven Allgemeiner Pädagogik – Festschrift für Dietrich Benner zum 65. Geburtstag*. Weinheim, 2006, 236.

¹⁴Etwa im Sinne einer *civil religion*; vgl. beispielsweise WIMBERLEY, RONALD C. & WILLIAM H. SWATOS, JR.: »Civil Religion«. In: WILLIAM H. SWATOS, JR. (Hg.): *Encyclopedia of Religion and Society*. Walnut Creek, CA [u. a.], 1998 (<http://hirr.hartsem.edu/ency/civilrel.htm>).

¹⁵Kritisch dazu beispielsweise DRESSLER, BERNHARD: »Religiöse Bildung zwischen Standardisierung und Entstandardisierung – Zur bildungstheoretischen Rahmung religiösen Kompetenzerwerbs«. *Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik*, 4 (2005) 1, 50–63.

¹⁶BÖCKENFÖRDE, 93.

5. Islamunterricht und Islamischer Religionsunterricht

Wenn man nun die Einführung von islamischem Religionsunterricht als einen Schritt zur Integration von Muslimen ansieht, wie dies häufig geschieht, dann kann dieser Religionsunterricht, in dem Religionsgemeinschaften die Rolle vermittelnder Institutionen zukommt, die den staatlichen Erziehungsauftrag erfüllen, auch nur in den Grenzen der Zielsetzung der Schulgesetze, unter Maßgabe des Grundgesetzes, agieren. Dies bedeutet, daß den Inhalten des Religionsunterrichts klare Grenzen gesetzt sind. Da die Inhalte des Religionsunterrichtes in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaft festgelegt werden, unterliegen sie jedoch der Religionsfreiheit gemäß Art. 4 GG. Daher verbietet sich im Grunde genommen eine Kontrolle der Inhalte auf Konformität mit den Erziehungszielen der jeweiligen Schulgesetze beziehungsweise den Landesverfassungen; lediglich die im Grundgesetz bestimmten Grenzen der schulischen Glaubensvermittlung müssen eingehalten werden.¹⁷ Zu unterscheiden ist hier nach HEIMANN zwischen Binnen- und Außenkonzeption der Glaubenslehre. Unter Binnenkonzeption fallen hier beispielsweise die Beziehung der Mitglieder der Glaubensgemeinschaft untereinander einschließlich der Glaubensinhalte und -werte, die eine Religionsgemeinschaft für ihre Mitglieder aufstellt, ihrem Menschenbild, dem Verhältnis von Mann und Frau und der Rolle der Frau in der Gesellschaft. Wenn man nun ein sehr traditionelles muslimisches Rollenverständnis im Religionsunterricht nicht zuließe, müßten gleichermaßen auch die katholischen Vorstellungen von Verbot der Wiederverheiratung, gleichgeschlechtlicher Partnerschaften oder das Nicht-Zulassen von Frauen zum Priesteramt sanktioniert werden.¹⁸ Die Außenkonzeption der Glaubenslehre, die beispielsweise das Verhältnis von Staat und Gesellschaft und Religion umfaßt, kann durchaus insofern Einschränkungen unterliegen, als daß die verfassungsmäßige Ordnung nicht infrage gestellt werden darf, weil gegenüber der Glaubensfreiheit die fundamentalen Prinzipien des Grundgesetzes überwiegen.

Wenn man nun den Religionsunterricht die Aufgabe der Integrationsförderung zumutet und erwartet, daß staatstragende Werte vermittelt werden, müßten auch der Binnenkonzeption zugehörige Inhalte wie die Rolle der Frau, um dem verfassungsmäßigen Ziel der Gleichstellung von Mann und Frau gerecht zu werden (Art. 3 Abs. 2 GG), angetastet werden.

5.2. Islamunterricht an öffentlichen Schulen in den deutschen Bundesländern

Wenn man gemeinhin von islamischem Religionsunterricht spricht, dann ist dies in der Regel irreführend, denn die meisten Modelle für Islamunterricht entsprechen in keinsten Weise den rechtlichen Vorgaben von Art. 7 Abs. 3 GG. Dort heißt es:

»Der Religionsunterricht ist in den öffentlichen Schulen mit Ausnahme der bekenntnisfreien Schulen ordentliches Lehrfach. Unbeschadet des staatlichen

¹⁷Vgl. HEIMANN, HANS MARKUS: »Inhaltliche Grenzen islamischen Religionsunterrichts«. *NVwZ*, 2002 (8), 938.

¹⁸Vgl. a. a. O., 939.

Aufsichtsrechtes wir der Religionsunterricht in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften erteilt. [...]«

Es ist also die fehlende Religionsgemeinschaft, welche die Einführung von IRU als ordentlichem Lehrfach verhindert. Doch auch schon vor den ersten Forderungen nach der Einführung von IRU, wurde internationalem Recht durch die Einbindung von religiösen Anteilen in den Muttersprachlicher Unterricht (MU) genüge getan. Darüber hinaus wurde – in NRW schon ab 1983 – in verschiedenen Konstruktionen »islamische Unterweisung« in staatlicher Verantwortung eingeführt, zum Teil in Kooperation mit dem türkischen Präsidium für religiöse Angelegenheiten (*Diyanet İşleri Başkanlığı*) (DİB), wie in Bayern, oder aber auch über Konsularunterricht.¹⁹²⁰ Von Relevanz für uns sind aber erst eine Reihe von Schulversuchen ab 2003, denn hier wird erstmals versucht, muslimische Verbände über Runde Tische oder Steuerungsgruppen einzubinden, die jeweils eine islamische Religionsgemeinschaft nach Art. 7 Abs. 3 GG substituieren sollen.²¹

5.2.1. NRW – Islamkunde in deutscher Sprache

Quantitativ liegt bislang Nordrhein-Westfalen an der Spitze, mit dem Unterricht von »Islamkunde auf Deutsch«²² an etwa 110 Schulen bis zur zehnten Klasse, wobei diese Islamkunde jedoch nicht in Absprache mit der Religionsgemeinschaft stattfindet. Die muslimischen Verbände Islamrat und Zentralrat der Muslime sind neben anderen am im Jahre 2004 eingerichteten Beirat zum Schulversuch beteiligt, beschränken aber ihre Beteiligung auf eine Beobachterfunktion, um den Eindruck zu vermeiden, daß somit eine Übereinstimmung gemäß Art. 7 Abs. 3 Satz 2 GG gegeben sei, was ihre Forderung nach grundgesetzkonformem, ordentlichem Religionsunterricht schwächen könnte.²³ Die neue Landesregierung hat sich jetzt zum Ziel gesetzt, bis 2010 IRU einzuführen, im Zweifelsfalle auch in Absprache mit nur einem Verband, sofern sich bis dahin keine einheitliche

¹⁹ Ausführlicher dazu KIEFER, MICHAEL: *Islamkunde in deutscher Sprache in Nordrhein-Westfalen. Kontext, Geschichte, Verlauf und Akzeptanz eines Schulversuchs*. (Islam in der Lebenswelt Europa ; 2) Münster, 2005.

²⁰ Aus eher juristischer Sicht SPIEWALD, SIMONE: *Rechtsfragen im Zusammenhang mit der Einführung von islamischem Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach an deutschen Schulen*. (Juristische Reihe TENEA / www.jurawelt.com ; 33) Berlin, 2003 (zugl. Diss., FU Berlin, 2003).

²¹ Vgl. bspw. BODENSTEIN, MARK CHALÎL: »Islamische Theologie an deutschen Hochschulen: ein Weg zu einem Islam europäischer Prägung?«. In: PETER GRAF (Hg.): *Religionen in Migration. Grenzüberschreitung als Aufforderung zum Dialog*. Göttingen, 2006, 183.

²² Bis zum 23. Februar 2005 firmierte das Fach unter »Islamische Unterweisung in deutscher Sprache«, vgl. GEBAUER, KLAUS; LANDESINSTITUT FÜR SCHULE, NRW (Hg.): *Islamkunde in Nordrhein-Westfalen. Einige Infos*. Stand 1. März 2005. Soest, 2005, 25.

²³ Eine Klage der beiden Dachverbände Zentralrat der Muslime und Islamrat auf Anerkennung als Religionsgemeinschaft im Sinne des Grundgesetzes ist weiterhin anhängig, nachdem das Bundesverwaltungsgericht am 23.2.2005 die Entscheidung des Oberverwaltungsgerichtes in Münster aufgehoben und somit den Fall wieder an das OVG zurück verwiesen hat. Vgl. bspw. die Berichterstattung in *Die Welt* vom 25.2.2005 (»Muslime begrüßen Urteil zur Islamkunde«).

muslimische Vertretung gebildet haben sollte.²⁴ Geplant ist zudem in Duisburg und Köln ordentlicher IRU in Absprache mit lokalen Ansprechpartnern.²⁵

5.2.2. Niedersachsen – IRU in deutscher Sprache

Näher am Grundgesetz erscheint der Schulversuch »Islamischer Religionsunterricht in deutscher Sprache« in Niedersachsen, der zum Schuljahr 2005/06 auf 19 Grundschulen ausgeweitet wurde, nachdem im Schuljahr 2003/04 an acht Grundschulen begonnen worden war. Die geforderte »Übereinstimmung mit den Grundsätzen der [...] islamischen Religionsgemeinschaft wird am sog. »Runden Tisch islamischer Religionsunterricht« im niedersächsischen Kultusministerium (MK) gesucht. An diesem Runden Tisch haben zwischen dem 2. September 2002 und dem 25. Juni 2003 Vertreter der Schura Niedersachsen, stadthannöverscher Mitgliedsvereine der Schura, der Türkisch-Islamischen Union (DITIB), des Zentralrates der Muslime (ZMD) und der Alevitischen Gemeinde Deutschlands e. V. (AABF)²⁶ zusammen mit der Richtlinienkommission des MK die Rahmenrichtlinien für den Unterricht an Grundschulen ausgearbeitet.²⁷ Auch diese Konstruktion scheint höchstens für die Dauer des Schulversuches als Übergangslösung verfassungsgemäß zu sein, allein schon weil der runde Tisch die islamische Religionsgemeinschaft lediglich substituiert, aber keine autonome Religionsgemeinschaft als Entscheidungsinstanz im Sinne des Grundgesetzes herstellt.²⁸

5.2.3. Bayern – Erlanger Modell

Als drittes ist ein Schulversuch im bayerischen Erlangen zu nennen. Dort wird seit dem Schuljahr 2003/04 an einer Grundschule in Absprache mit der lokalen Islamischen Religionsgemeinschaft Erlangen (IRE) Islamunterricht erteilt. Diese hatte schon im Jahre 1999 beim bayrischen Kultusministerium die Einrichtung eines Schulversuches Islamischer Religionsunterricht beantragt.²⁹ Daraufhin hat es einen Landtagsbeschluss zugunsten des Schulversuches gegeben, wobei dies in CSU-Kreisen quasi als Belohnung für die Aufgabe der ausländischen Staatsbürgerschaften gesehen wurde.³⁰ Der Lehrplan wurde gemeinsam von der IRE, dem zuständigen Staatsministerium und von Wissenschaftlern

²⁴Vgl. »Islamunterricht spätestens 2010«. *taz NRW*, 2. 2. 2006, 2.

²⁵Dieser lokale Ansatz scheint augenblicklich zugunsten einer »großen Lösung« aufgeschoben zu sein mit Blick auf die gegenwärtigen Debatten in der Deutschen Islam Konferenz.

²⁶Die AABF hat ihre Teilnahme am Runden Tisch im Sommer 2003 beendet, da sie ihre Positionen nicht genügend vertreten sah.

²⁷Vgl. VÄTH, BIRGIT: »Islamischer Religionsunterricht an staatlichen Schulen – Zwei Modellprojekte zu seiner Etablierung in Niedersachsen«. In: REICHMUTH et al.: *Staatlicher Islamunterricht in Deutschland*, 73; und ALTINER, AVNI: »Erfahrungen in der Kooperation am Beispiel des islamischen Religionsunterrichts aus der Sicht des Landesverbandes der Muslime in Niedersachsen«. In: BEAUFTRAGTE DER BUNDESREGIERUNG FÜR MIGRATION, FLÜCHTLINGE UND INTEGRATION: *Islam einbürgern*, 43.

²⁸Vgl. dazu HEIMANN, HANS MARKUS: »Alternative Organisationsformen islamischen Religionsunterrichtes«. *Die öffentliche Verwaltung (DÖV)*, 56 (2003) 6, 238–245.

²⁹Vgl. KIEFER: *Islamkunde*, 83.

³⁰So Harun Behr in einem Vortrag am 27. März 2008 in Zürich.

der Universität Erlangen-Nürnberg ausgearbeitet.³¹ Obwohl der Schulversuch in wissenschaftlicher Begleitung des Interdisziplinären Zentrums für Islamische Religionslehre (IZIR) an der Universität Erlangen-Nürnberg,³² dessen Wissenschaftlicher Mitarbeiter auch zugleich der Religionslehrer ist, bislang positiv aufgenommen wird,³³ ist an eine landesweite Ausweitung des Schulversuches wohl nicht gedacht. Dies wiederum mit Blick auf den fehlenden Ansprechpartner. Jedoch könnte eine Übertragung des lokalen Konzeptes bei ähnlich guter Konstellation in anderen Städten in Erwägung gezogen werden,³⁴ wie es sukzessive auch geschieht. Dieser Ausbau der »Inselbildung« wird auch vom Bayerischer Lehrer- und Lehrerinnenverband (BLLV) als Übergangslösung gutgeheißen und unterstützt – so durch die *Handreichung zur Einführung von Islamunterricht an Bayerischen Schulen*³⁵ –, auch wenn weiterführend die Einführung eines flächendeckenden Unterrichts gefordert wird.³⁶ Zum Schuljahr 2007/2008 ist eine Ausweitung auf eine Realschule in Nürnberg erfolgt, nachdem auch ein Lehrplan für Haupt- und Realschulen erstellt worden war. Inzwischen wurden auch in den Städten Bayreuth,³⁷ Fürth und München, in Kooperation mit mit lokalen Elternvereinen, Modellversuche an mehreren Schulen begonnen; weitere Kandidaten sind Augsburg und Ingolstadt.³⁸

5.2.4. Rheinland-Pfalz – Ludwigshafen

Daneben wird in Rheinland-Pfalz an einer Grundschule in Ludwigshafen Pfingstheide in einem vierjährigen Schulversuch IRU unterrichtet, wobei die Absprache mit der Religionsgemeinschaft unsicher ist. Inhaltlich wird das Projekt unterstützt durch den Christlich-Islamischen Gesprächskreis und die Türkische Frauenbildungsstätte e.V.³⁹ Zum Schuljahr 2008/09 wurde der bekenntnisorientierte Religionsunterricht bereits an einer zweiten Grundschule in Mainz eingeführt. Ab dem kommenden Schuljahr soll der IRU in Ludwigshafen und in anderen Städten auf die Sekundarstufe I ausgeweitet werden. Damit ist Rheinland-Pfalz nach NRW und Bayern das dritte Land, das IRU an weiterführenden Schulen einführt.

³¹Vgl. *Bericht der Beauftragten der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration über die Lage der Ausländerinnen und Ausländer in Deutschland*. August 2005, 251.

³²<http://www.izir.uni-erlangen.de/>

³³So Professor Lähnemann zuletzt in seinem Beitrag auf dem Workshop »Theologie im Plural. Eine akademische Herausforderung« des Interdisziplinären Zentrums »Weltreligionen im Dialog« der Universität Hamburg am 3. November 2006.

³⁴Vgl. KIEFER: *Islamkunde*, 83.

³⁵SCHREINER, MANFRED & BAYERISCHER LEHRER- UND LEHRERINNENVERBAND (Hgg.): *Handreichung zur Einführung von Islamunterricht an Bayerischen Schulen*. München, Februar 2007.

³⁶Vgl. BAYERISCHER LEHRER- UND LEHRERINNENVERBAND: *BLLV für mehr islamischen Religionsunterricht*. Pressemitteilung, 24. Januar 2008 (<http://www.bllv.de/archiv/presse/2008/20080124.shmtl>) – Zugriff am 24. 4. 2008.

³⁷Vgl. BAYREUTH: *Grünes Licht für islamischen Religionsunterricht*. Pressemitteilung, 7. Oktober 2008 (http://www.bayreuth.de/news/5077/details_895.htm) – Zugriff am 8. 10. 2008.

³⁸Vgl. KASPEROWITSCH, MICHAEL: »Ein »Saphir« von Wert. Das erste Schulbuch für islamische Religion«. *Nürnberger Nachrichten*, 1. Oktober 2008, 15.

³⁹Vgl. KIEFER, MICHAEL: »Staatlicher Islamunterricht in Deutschland. Unterrichtsmodelle der Länder – der aktuelle Sachstand im Schuljahr 2004/2005«. In: REICHMUTH et al.: *Staatlicher Islamunterricht in Deutschland*, 19.

5.2.5. Baden-Württemberg – IRU

Auch Baden-Württemberg hat zu Beginn des Schuljahres 2006/07 einen Schulversuch für bekenntnisgebunden islamischen Religionsunterricht an zwölf Grundschulen begonnen, der bis 2010 laufen soll. Bislang scheint die Resonanz positiv und die Zahl der teilnehmenden Schüler steigend.⁴⁰ Grundlage für den Unterricht ist ein Lehrplan für die Klassen eins bis vier, der ab dem Jahr 2000 von einer Steuerungsgruppe unter Einbeziehung von Vertretern der vier antragstellenden sunnitischen Organisationen, eines Erziehungswissenschaftlers und eines Religionspädagogen der Universität Karlsruhe unter Leitung des Kultusministeriums erarbeitet wurde.⁴¹ Diese Steuerungsgruppe war dem Fehlen einer repräsentativen muslimischen Religionsgemeinschaft geschuldet. Als Ansprechpartner für das Land sollen in Anlehnung an neuere Rechtsprechungen des BVerfG erst einmal lokale und regionale Elternverbände und Moscheegemeinden fungieren.⁴² Drei der muslimischen Antragsteller haben sich im Frühjahr 2004 zusammen mit den bosnischen und albanischen Landesverbänden als IGBW als Ansprechpartner zusammengeschlossen und machen der schon früher beteiligten Religionsgemeinschaft des Islam in Baden-Württemberg (RG Islam BW) Konkurrenz.⁴³ Bei positiver Evaluierung des Schulversuches ist eine Ausweitung des Schulversuches mit dem Ziel eines ordentlichen Religionsunterrichtes angedacht.⁴⁵ Darüber konnte auch die alevitische Gemeinde, die zuvor in der Steuerungsgruppe mitgewirkt hatte, einen eigenen Lehrplan erarbeiten, und bietet auf dessen Basis an zwei der zwölf Grundschulen des Modellversuches alevitischen Religionsunterricht an.⁴⁶ Baden-Württemberg und auch Nordrhein-Westfalen, Hessen und Bayern haben in einem gemeinsamen gutachterlichen Verfahren die Eigenständigkeit des Alevitentums und der Föderation der Alevitengemeinden in Deutschland prüfen lassen.⁴⁷

⁴⁰Vgl. MINISTERIUM FÜR KULTUS, JUGEND UND SPORT BADEN-WÜRTTEMBERG: *Resonanz auf islamischen Religionsunterricht ist ungebrochen groß*. Pressemitteilung, 18. Juli 2007 (<http://bildungsklick.de/pm/54443/resonanz-auf-islamischen-religionsunterricht-ist-ungebrochen-gross/>) – Zugriff am 24. 4. 2008.

⁴¹Vgl. GRÜMME, BERNHARD & MANFRED L. PIRNER: ›Religion unterrichten in Baden-Württemberg‹. *TheoWeb. Zeitschrift für Religionspädagogik*, 5 (2006) 2, 203.

⁴²Vgl. die Pressemitteilung des Staatsministeriums vom 15. März 2005, sowie FACHVERBAND EVANG. RELIGIONSLEHRERINNEN UND RELIGIONSLEHRER IN BADEN-WÜRTTEMBERG: *Baden-Württemberg führt islamischen Religionsunterricht ein. Modellversuche starten im Herbst 2006*. 2005 (http://www.fachverband.info/texte/islamRU_BaWue.htm) – Zugriff am 10.6.2005.

⁴³Vgl. GRÜMME & PIRNER, 203.

⁴⁴Vgl. LICHTENTHÄLER, BARBARA: ›Islamische Religion im schulischen Unterricht: Baden-Württemberg‹. In: WOLFGANG BOCK (Hg.): *Islamischer Religionsunterricht?* (Religion und Aufklärung; 13) Tübingen, ²2007, 82.

⁴⁵Vgl. <http://www.ph-ludwigsburg.de/6423.1.html> – Zugriff am 25. 3. 2008.

⁴⁶Vgl. GRÜMME & PIRNER, 203.

⁴⁷Vgl. LICHTENTHÄLER, 81, Fn. 1.

5.2.6. Berlin – IRU

Zu erwähnen ist in diesem Zusammenhang der Islamische Religionsunterricht, der an etwa 30 Berliner Grundschulen unter Beteiligung von etwa 2000 Schülerinnen und Schülern von der Islamischen Föderation Berlin (IFB) erteilt wird, obwohl er nicht wie in anderen Bundesländern, wegen der Bremer Klausel, vom Land, beziehungsweise von Stadtstaat, beaufsichtigt wird, sondern in alleiniger Verantwortung der Religionsgemeinschaft liegt. Die Kultusbehörde überwacht lediglich die Rahmenlehrpläne, ist verpflichtet, Räumlichkeiten zur Verfügung zu stellen und subventioniert die Lehrergehälter.⁴⁸ Der an einigen Schulen beklagten mangelnden pädagogischen Qualifikation der Lehrkräfte soll mit einer Weiterbildung an der FH Berlin begegnet werden, nachdem nach einer Änderung des Schulgesetzes⁴⁹ Lehrkräfte bestimmte Anforderungen erfüllen müssen. Auch die Verpflichtung zur Einreichung der Rahmenlehrpläne wurde damit auf eine gesetzliche Grundlage gestellt.⁵⁰

Als zweites ist auch das *Kulturzentrum Anatolischer Aleviten* als Religionsgemeinschaft im Sinne des Schulgesetzes anerkannt und erteilt seit dem Schuljahr 2002/03 an zehn Schulen für etwa 200 alevitische Schülerinnen und Schüler Religionsunterricht.⁵¹

5.2.7. sonstige: Schleswig-Holstein, Hessen, Bremen

Ähnlich wie in Nordrhein-Westfalen wird in Schleswig-Holstein islamkundlicher Unterricht erteilt. Dieser wird an 13 Grundschulen von Lehrerinnen und Lehrern muslimischer Herkunft unterrichtet, die bereits im Schuldienst sind und das Erste und Zweite Staatsexamen haben. Der Lehrplan für Islamunterricht in der Grundschule ist aber, anders als derjenige von NRW, stärker religiös ausgerichtet.⁵²

Lediglich Hessen hat den Antrag der Islamischen Religionsgemeinschaft Hessen abschlägig beurteilt⁵³ und seit dem Schuljahr 2002/03 das Unterrichtsfach »Ethik des Islam im Ethikunterricht« in der Sekundarstufe I erprobt.⁵⁴ Gleichzeitig strebt die Arbeitsgemeinschaft der Ausländerbeiräte Hessen (AGAH) deutschsprachigen Religionsunterricht für muslimische Schüler unter Mitwirkung eines »Runden Tisches« mit Vertretern möglichst aller islamischer Richtungen an.⁵⁵ Daneben hat inzwischen auch DITIB Interesse gezeigt, gemeinsam mit dem Land Hessen einen Lehrplan zu erarbeiten und Lehrer au-

⁴⁸Vgl. KIEFER: *Islamkunde*, 82.

⁴⁹§13 und §129 Schulgesetz für das Land Berlin (SchulG) vom 26. Januar 2004 (GVBl, S. 26).

⁵⁰Vgl. *Bericht der Beauftragten für Migration*, 252.

⁵¹Vgl. KIEFER: *Islamkunde*, 82.

⁵²Allgemeine Informationen unter Ministerium für Bildung und Frauen des Landes Schleswig-Holstein, Islamunterricht an der Grundschule, auf: http://schleswig-holstein.de/Bildung/DE/Schulen/Allgemein__bildendeSchulen/Grundschule/Islamunterricht/Islamunterricht__node.html (letzter Zugriff 29.3.2010).

⁵³HESSISCHER VERWALTUNGSGERICHTSHOF, KASSEL: *Vorläufig kein islamischer Religionsunterricht an hessischen Schulen*. Presseinformation 25/2005. 14. September 2005.

⁵⁴Vgl. KIEFER: »Staatlicher Islamunterricht in Deutschland«, 21.

⁵⁵Vgl. *Kein Partner für Islam-Unterricht*. hr-online, 10. März 2005 (http://www.hr-online.de/website/rubriken/nachrichten/index.jsp?key=standard_document_4833918&rubrik=5710&seite=1) – Zugriff am 29. Mai 2006.

5. Islamunterricht und Islamischer Religionsunterricht

zuwählen.⁵⁶ Die neue Kultusministerin Dorothea Henzler kündigte jedoch jüngst an, die Einführung von bekenntnisorientiertem IRU in Anlehnung an das niedersächsische Modell zu prüfen. Ansprechpartner wäre dabei ein Runder Tisch mit mehreren muslimischen Organisationen.⁵⁷

Nachdem im Sommer 1999 die Frage nach IRU in Bremen aufgekommen war, kam schon schon im Jahr 2000 ein Runder Tisch zusammen, an dem recht schnell Ergebnisse produziert wurden: schon Ende 2001 lag ein Stoffplan für Islamkunde vor, der zwar bekenntnisorientiert sei, aber nicht flächendeckend. Dieser wurde zum Schuljahr 2002/03 an zwei Sekundarstufen I mit zwei Lehrkräften eingeführt.⁵⁸⁵⁹

⁵⁶Vgl. BEBENBURG, PITT VON: ›Türkische Muslim-Organisation würde gern unterrichten‹. *Frankfurter Rundschau* 31. Dezember 2005; BEBENBURG, PITT VON: ›Eine Chance‹. Kommentar. *Frankfurter Rundschau* 31. Dezember 2005.

⁵⁷Vgl. Kultusministerin Dorothea Henzler wirbt für Runden Tisch, um Möglichkeiten für islamischen Religionsunterricht intensiv zu prüfen. Bildungsserver Hessen, 5. März 2009 (http://dms.bildung.hessen.de/news/archiv_2009/news_item_1236239800.html) – Zugriff am 29.3. 2010.

⁵⁸Vgl. SPIESS, MANFRED: ›Islamkunde an Bremens Schulen. Modellprojekt vor dem Anfang‹. *Die Brücke*, 2001 (11) (<http://www.die-bruecke.uni-bremen.de/artikel/artikel11.htm>) – Zugriff am 10.11. 2005.

⁵⁹Vgl. KIEFER: ›Staatlicher Islamunterricht in Deutschland‹, 17.

5.3. Islamischer Religionsunterricht in Österreich

Da die IGGiÖ in Österreich nach Anpassung an die staatskirchenrechtlichen Rahmenbedingungen als Religionsgemeinschaft anerkannt ist, darf sie auch seit dem Schuljahr 1982/83 staatlich finanzierten Religionsunterricht an öffentlichen Schulen durchführen. Für den ist gemäß Art. 17 Abs. 4 StGG »[...] von der betreffenden Kirche oder Religionsgemeinschaft Sorge zu tragen [ist]«. Ein entscheidender Unterschied zu Deutschland ist, daß nicht der Staat Unternehmer der IRU ist, sondern die Religionsgemeinschaft. Sie muß demgemäß Lehrpläne und Lehrer bereitstellen, und demgemäß auch für die Lehrerausbildung sorgen. Nach Aussage der IGGiÖ wurde im Schuljahr 2004/05 an 2 800 Schulen für etwa 40 000 muslimische Schülerinnen und Schüler IRU von ca. 300 Lehrkräften erteilt. Aber nur ein geringer Anteil dieser 300 Lehrerinnen und Lehrer haben eine religionspädagogische Ausbildung in Österreich absolviert.⁶⁰ Im Jahr 2007 stieg die Zahl der Schülerinnen und Schüler auf 47 000 an, die von 350 Lehrkräften an 2 700 Schulen unterrichtet wurden.⁶¹

Ein entscheidender Nachteil bei der österreichischen Konzeption scheint zu sein, daß nur die Hälfte der muslimischen Kinder an dem von der IGGiÖ verantworteten Religionsunterricht teilnimmt, da die andere Hälfte ihre jeweiligen Glaubensprinzipien nicht wiederfindet, da die Konzeption ausschließlich sunnitisch geprägt ist.⁶² Neben diesem für schiitische Kinder gültige Argument, geben vor allem türkische Eltern als Abmeldegrund an, daß der Unterricht zu konservativ sei, während andere Eltern den Unterricht als zu wenig traditionell-islamisch empfinden. Weiter zur hohen Abmeldungsquote trägt bei, daß die Unterrichtsstunden oftmals am Nachmittag liegen, so daß die Kinder nochmals zur Schule gebracht werden müssen, was vielen Eltern zu aufwendig scheint.⁶³

⁶⁰Vgl. bspw. SCHAKFEH, ANAS: »Österreich: Islamischer Religionsunterricht an österreichischen Schulen«. Frankfurt a. M., 2001, 184–203.

⁶¹Vgl. KHORCHIDE, MOUHANAD: *Der islamische Religionsunterricht in Österreich*. Wien: ÖIF-Dossier no 5, Juli 2009, 8.

⁶²MOHR, IRKA CHRISTIN: *Islamischer Religionsunterricht im europäischen Vergleich*. Heinrich-Böll-Stiftung Hessen, 18. Februar 2000 (<http://www.hbs-hessen.de/archivseite/pol/mohr.htm>) – Zugriff am 20. 4. 2010.

⁶³Vgl. KHORCHIDE, 18.

6. Religionsgemeinschaften und ihre theologischen Lehrstühle

6.1. Deutschland

Die Ansätze zur Etablierung von Lehrstühlen für islamische Religionslehrerausbildung an deutschen Hochschulen sind auf dem Hintergrund sich abzeichnender Durchsetzung der sich aus Art. 7 Abs. 3 GG ableitbaren Ansprüche auf islamischen Religionsunterricht zu betrachten. Denn nach einhelliger Meinung geht mit der staatlichen Verantwortung für den Unterricht die Verpflichtung einher, auch die personellen Voraussetzungen für seine Erteilung zu schaffen.¹ Diese Verfassungsgarantie umfaßt auch die Verantwortung des Staates für die hierzu erforderliche Ausbildung von Lehrkräften, weshalb entsprechende religionspädagogische Lehrstühle an den (pädagogischen) Hochschulen einzurichten sind, damit das notwendige pädagogische und wissenschaftliche Niveau des Religionsunterrichtes gewährleistet ist. Geeignete Ausbildungsstätten könnten im staatlichen Bereich sowohl Fakultäten als auch theologische Lehrstühle sein. Mit Ausnahme des Bedarfs für höhere Schulen wird die Lehrerausbildung der evangelischen und katholischen Theologie durch religionspädagogische Lehrstühle wahrgenommen, wohingegen der Bedarf für höhere Schulen in der Regel von theologischen Fakultäten gedeckt wird, welche hierdurch eine zusätzliche verfassungsrechtliche Legitimierung erfahren.²

Dies scheint aber nicht unabdingbar; auch religionspädagogische Lehrstühle an nicht-theologischen Fakultäten können, zwar nur als Minimalgrenze, als geeignete Ausbildungsstätten für Lehrkräfte an höheren Schulen gelten. Ebenso sind außeruniversitäre, staatliche Einrichtungen denkbar.³ Aber auch ergänzend zu den staatlichen Bemühungen besteht die Möglichkeit zur Errichtung freier Hochschulen in der Trägerschaft einer muslimischen Religionsgemeinschaft, ähnlich wie die Hochschule für jüdische Studien in Heidelberg, die vom Zentralrat der Juden in Deutschland getragen wird. Scheitern dürfte eine solche Idee an der gemeinhin geringen Finanzkraft der bisher bestehenden Verbände. In diese Richtung weist aber der Stiftungslehrstuhl an der Universität Frankfurt.⁴

¹Vgl. ANGER, THORSTEN: *Islam in der Schule : rechtliche Wirkungen der Religionsfreiheit und der Gewissensfreiheit sowie des Staatskirchenrechts im öffentlichen Schulwesen*. (Münsterische Beiträge zur Rechtswissenschaft ; 152) Berlin, 2003, 351, oder auch LANGENFELD, CHRISTINE: *Integration und kulturelle Identität zugewandeter Minderheiten : eine Untersuchung am Beispiel des allgemeinbildenden Schulwesens in der Bundesrepublik Deutschland*. (Jus publicum ; 80) Tübingen, 2001, 497 & 518 ff.

²JANKE, KATRIN: *Institutionalisierter Islam an staatlichen Hochschulen. Verfassungsfragen islamischer Lehrstühle und Fakultäten*. (Islam und Recht ; 3) Frankfurt a.M [u.a.], 2005 (zugl. Univ., Diss., Münster (Westf.)), 2004), 90 f.

³A. a. O., 91.

⁴Siehe hierzu Kapitel 7 7.1.4 on page 101.

Das Modell der Gestellungsverträge, mit denen für gewöhnlich mangelnde Zahlen ausgebildeter Lehrer kompensiert werden,⁵ fällt in unserem Falle weg, da der Ausbildungsmangel generell muslimische Geistliche betrifft und die Frage der Ausbildung von Imamen ebenso wie die von Religionslehrern noch offen ist. Nicht umsonst wird allerorten beklagt, daß Imame aus dem Ausland importiert würden und weder mit der deutschen Sprache noch mit hiesigen Bedingungen vertraut seien. Aus diesem Personenkreis können also kaum Lehrer per Gestellungsvertrag im deutschsprachigen islamischen Religionsunterricht eingesetzt werden.

Da die Schaffung entsprechender Lehrstühle sich ohnehin, auch aufgrund fehlenden wissenschaftlichen Personals, schwierig gestaltet,⁶ werden konfessionsübergreifende islamische Lehrstühle eingerichtet. Für kleinere Einheiten von Denominationen scheint es – zumindest mittelfristig – unmöglich, getrennte Lehrstühle zu bekommen. Desungeachtet sollte im Rahmen eines Berufungsverfahrens die jeweilige Religionsgemeinschaft mit einbezogen zu werden.

Damit kommen wir zu einem wunden Punkt. Nicht nur im Falle der Einführung islamischen Religionsunterricht hat sich die Frage nach dem *einen* muslimischen Ansprechpartner für die Bundesländer als bislang größtes Hindernis erwiesen. Auch im Falle theologischer Lehrstühle ist die Kooperation mit der Religionsgemeinschaft Verfassungsgebot und auf Seiten der beiden großen christlichen Kirchen seit langem etabliert.

Grundsätzlich ist festzuhalten, daß im Grundgesetz keine Regelungen zur Religionslehrerausbildung festgelegt sind. Für die Ausbildung der Lehrer für katholischen und evangelischen Religionsunterricht existieren jedoch Bestimmungen in Verträgen mit den beiden großen Kirchen, so daß in der Regel in den Staatskirchenverträgen die jeweiligen Bundesländer verpflichten, die entsprechende Religionslehrerausbildung an den Hochschulen des Landes zu gewährleisten. Daß ein solcher Vertrag mit Muslimen nicht besteht, ändert nichts daran, daß sich die Verpflichtung der Länder zur entsprechend qualifizierenden Religionslehrerausbildung auch ohne vertragliche Regelung aus der Einrichtung von Islamischem Religionsunterricht ergibt.⁷

Bei der Errichtung von Lehrstühlen haben wir es in Deutschland mit mehreren Fragen zu tun. Zum einen ist ganz eindeutig die Frage nach den Religionsgemeinschaften noch offen und muß von den jeweiligen Bundesländern beziehungsweise von den jeweiligen Gerichten, wie im Falle Nordrhein-Westfalens, geklärt werden. Denn diese Religionsgemeinschaften haben analog zu den Kirchen großes Mitwirkungsrecht sowohl inhaltlicher wie auch personeller Natur. Auch wenn noch nicht geklärt ist wer jeweils islamische Religionsgemeinschaft ist, müssen doch bis dahin Übergangslösungen gefunden und Ansprechpartner zum Aushandeln aller relevanten Fragen gesucht werden. Zum anderen hat von den Religionsgemeinschaften in Minderheitenposition bislang nur die Altkatholische Kirche eine vom Staat getragene Ausbildungsstätte an einer staatlichen Universität, das

⁵Vgl. bspw. LANGENFELD, 520.

⁶Vgl. a. a. O., 519.

⁷Vgl. AMEND, GUIDO: ›Vom Staatskirchenrecht zum Religionsrecht/Religionsverfassungsrecht?‹ In: GEORGES-ANAWATI-STIFTUNG (Hg.): *Ausbildung von Imamen und Seelsorgern in Deutschland für die Herausforderungen von morgen*. 100 Jahre Georges Anawati Jubiläumsveranstaltung in St. Georgen in Frankfurt/M., 27. September 2005, 23.

Altkatholische Seminar an der Universität Bonn seit 1902. Daneben hat auch nur die jüdische Religionsgemeinschaft eine eigene Hochschule in Heidelberg als Einrichtung des Zentralrates der Juden in Deutschland und daneben das Abraham-Geiger-Institut in Potsdam, das eher der Union progressiver Juden nahesteht. Während also die christliche Theologie seit dem Mittelalter und in getrennt konfessioneller Form seit der Reformation einen festen Platz in der Universitätslandschaft hat, und damit verbunden auch entsprechend rechtlich verankert ist, müssen sich neu hinzukommende Religionsgemeinschaften ihren Platz erst noch erkämpfen und entsprechendes Regelwerk schaffen.

Die rechtliche Stellung von theologischen Fakultäten ist im Falle der evangelischen Kirchen in Staatskirchenverträgen⁸ und für die katholischen Kirche in Art. 19 S. 1 des Reichskonkordats festgelegt, dessen Fortbestand der Bund in Art. 123 Abs. 2 GG garantiert.⁹ Dadurch aber, daß im GG keine Bestandsgarantie mehr gegeben ist, wie zuvor in der WRV, Art. 149, sondern in Staatskirchenverträgen beziehungsweise Konkordaten, können sie im Zuge hochschulpolitischer und gesellschaftlicher Debatten sowie bei sinkendem Ausbildungsbedarf wieder Verhandlungsgegenstand werden. Denn auch die evangelischen Kirchen selbst haben schon auf sinkende Studierendenzahlen mit der Schließung eigener kirchlicher Hochschulen in den neuen und bis auf vereinzelte Ausnahmen auch in den alten Bundesländern reagiert.¹⁰ Und auch die Umsetzung bestehender Verträge ist nicht immer gewährleistet, wie die im Niedersachsenkonkordat von 1965 vereinbarte und nicht errichtete katholisch theologische Fakultät in Göttingen zeigt.¹¹ Auch der Übergang hochschulpolitischer Entscheidungskompetenzen vom Staat auf die einzelnen Universitäten im Zuge zunehmender Hochschulautonomie könnte in dieser Hinsicht zukünftig bedeutsam werden.¹²

Für unseren Fall, die Lehrstühle für islamische Religion, ist diese vertragliche Bindung nicht von Belang. Die rechtliche Begründung für theologische Lehrstühle läßt sich aber auch aus Art. 7 Abs. 3 GG abzuleiten. Denn mit der Garantie des Staates, Religionsunterricht als ordentliches Fach anzubieten, verbindet sich auch die Pflicht, geeignete Ausbildungsstätten zumindest für Religionslehrer an öffentlichen Schulen bereitzustellen. Zumindest für den Bereich der höheren Schulen kommt der Staat dieser Verpflichtung für die christlichen Religionsunterrichte durch Errichtung und Unterhaltung theologischer Fakultäten nach, an denen zudem auch Geistliche ausgebildet werden.¹³ Darüber-

⁸Vgl. KRESS, HARTMUT: ›Evangelisch theologische Fakultäten im Meinungsstreit: Heutige Grundsatzfragen vor dem Hintergrund der Probleme am Beginn des 20. Jahrhunderts‹. In: HARTMUT KRESS (Hg.): *Theologische Fakultäten an staatlichen Universitäten in der Perspektive von Ernst Troeltsch, Adolf von Harnack und Hans von Schubert*. (Theologische Studien-Texte (ThST) ; 16) Waltrop, 2004, 6 ff.

⁹Vgl. hierzu und zum Folgenden HOLLERBACH, ALEXANDER: ›Theologische Fakultäten und staatliche Pädagogische Hochschulen‹. In: JOSEPH LISTL & DIETRICH PIRSON (Hgg.): *Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland*. Band 2, Berlin, ²1995, 554 ff.

¹⁰Vgl. KRESS, 7 & 13 f..

¹¹Vgl. RIEDEL-SPANGENBERGER, ILLONA: ›Fakultäten, II. Kath.‹ In: AXEL FRHR. V. CAMPENHAUSEN, ILLONA RIEDEL-SPANGENBERGER & P. REINHOLD SEBOTT, SJ (Hgg.): *Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht*. Band 1, Paderborn, ²2000–04, 672.

¹²Vgl. KRESS, 14.

¹³Vgl. HOLLERBACH, 554.

hinaus von großer Bedeutung ist die in Art. 5 Abs. 3 S. 1 GG¹⁴ verbürgte Freiheit von Wissenschaft, Forschung und Lehre, worunter nach einhelliger Meinung auch theologische Wissenschaft oder Theologie als Wissenschaft fällt. Denn als Wissenschaft soll nicht eine bestimmte Wissenschaft oder Wissenschaftstheorie geschützt oder gar die »Ideologie von der Voraussetzungslosigkeit der Wissenschaft dogmatisier[t]«¹⁵ werden. »Seine Freiheitsgarantie erstreckt sich vielmehr auf jede wissenschaftliche Tätigkeit, d. h. auf alles, was nach Inhalt und Form als ernsthafter planmäßiger Versuch zur Ermittlung der Wahrheit anzusehen ist.«¹⁶ Daß eine Theologie von Seiten ihrer Religion(sgemeinschaft) mit bestimmten Voraussetzungen Wissenschaft betreibt, liegt außerhalb des Ermessens des Staates, genauso wie auch bei anderen Wissenschaften. Generell muß der Staat sowohl Institutionen bereitstellen, wie auch organisatorische Maßnahmen treffen, die für die freie wissenschaftliche Arbeit vonnöten sind.¹⁷ In diesem Sinne können auch die Art. 3 Abs. 3 GG¹⁸ als religiöses Diskriminierungsverbot, das die Theologie gegen Benachteiligung aus weltanschaulichen Gründen schützt, und Art. 4 Abs. 1 GG¹⁹, das die Respektierung des religiösen Bekenntnisses gebietet und ergänzt wird durch eine Kompetenzbeschränkung des Staates in spezifisch religiösen Fragen in Art. 140 GG i. V. m. Art. 137 WRV, herangezogen werden.²⁰

Daraus läßt sich zwar nicht zwangsläufig eine Handlungspflicht des Staates ableiten, theologische Lehrstühle an bestimmten oder allen Universitäten einzurichten,²¹ es wäre aber andererseits ein Verstoß gegen die Wissenschaftsfreiheit, die Theologie aus den wissenschaftlichen Disziplinen auszuschließen. Und was für die Theologie ganz allgemein gilt, sollte auch für die islamische Theologie gelten. Dies auch auf dem Hintergrund, daß Muslime in Deutschland nach Katholiken und Protestanten die drittgrößte Religionsgruppe stellen.

Als weiteres Argument anzuführen ist noch, daß es sich bei theologischen Fakultäten – und in unserem Falle Lehrstühlen – um eine *res mixta* handelt, eine gemeinsame Angelegenheit von Staat und Religionsgemeinschaft, in der sich beider Interessensphären treffen. Während es im gemeinsamen Interesse von Staat und Religionsgemeinschaft liegt, daß Geistliche und Religionslehrer auf universitärem Niveau ausgebildet werden, geht das staatliche Interesse weiter, insofern, daß Theologie anderen Wissenschaften be-

¹⁴ »Kunst und Wissenschaft, Forschung und Lehre sind frei. [...]«

¹⁵ HOLLERBACH, 555. Ebenso LORETAN, ADRIAN: »Theologie in der Universität von Morgen – Staatskirchenrechtliche Modelldiskussion«. In: ADRIAN LORETAN (Hg.): *Theologische Fakultäten an europäischen Universitäten. Rechtliche Situation und theologische Perspektiven*. (Theologie Ost – West. Europäische Perspektiven ; 1) Münster, 2004, 52, in seiner Kritik an der »inpersonalen Grundrechtstheorie«, wie sie bspw. vertreten wird von BABKE, HANS-GEORG: *Theologie an der Universität aus rechtlicher, theologischer und wirtschaftstheoretischer Perspektive*. Frankfurt a. M., 2000.

¹⁶ BVerfGE 35, 79 (113).

¹⁷ Vgl. HOLLERBACH, 555, und BVerfGE 35, 79 (113, 115, 116).

¹⁸ »Niemand darf wegen [...] seines Glaubens, seiner religiösen oder politischen Anschauungen benachteiligt oder bevorzugt werden. [...]«

¹⁹ »Die Freiheit des Glaubens, des Gewissens und die Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses sind unverletzlich.«

²⁰ Vgl. HECKEL, MARTIN: *Die theologischen Fakultäten im weltlichen Verfassungsstaat*. Tübingen, 1986, 9.

²¹ Vgl. u. a. JANKE, 125. f.

gegnet und sich mit ihnen messen muß, womit das staatliche Freiheitsinteresse in Form der Wissenschaftsfreiheit erfüllt wird. Die Religionsgemeinschaft hat den berechtigten Wunsch, daß Theologie als *ihre* Glaubenswissenschaft betrieben wird, von Personen, die aus ihren Reihen kommen und auch ihre religiösen Vorstellungen teilen.²² Mit dieser staatlichen Förderung von Religion im Sinne eines freiheitlichen Kulturstaates wird aber nicht nur *cura religionis* betrieben, in dem Religion und Theologie Öffentlichkeit und die Möglichkeit zu öffentlicher Relevanz bietet, sondern darüber hinaus auch *cura reipublicae*. Der Staat wird durch Religion gefördert, einerseits weil er in seiner pluralistischen Offenheit gegen Tendenzen der Monopolisierung und Totalisierung gestärkt wird, und andererseits weil sein moralisches Fundament zu einem guten Teil aus Religionen erwächst.²³ Denn »[d]er freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann«, um nochmals auf BÖCKENFÖRDE zurückzukommen.²⁴

Auch wenn in den folgenden Einzelfragen die jeweilige Literatur immer von *Kirche* spricht und gemeinhin auf Regelungen mit der evangelischen und katholischen Kirche abhebt, sind die Ausführungen m. E. ebenso auf unseren Fall anwendbar. Denn auch wenn noch keine islamische Religionsgemeinschaft im rechtlichen Sinne vorhanden ist, mit der entsprechende Vereinbarungen getroffen werden können, müssen doch die bestehenden Vertretungen zu Rate gezogen werden.

Schon bei der Errichtung von Lehrstühlen hat der Staat die Zustimmung der Religionsgemeinschaft einzuholen. Dies auch mit Blick darauf, daß die Religionsgemeinschaft die Ausbildung anerkennen soll.²⁵ Dies mag momentan noch nicht von Belang sein, da die Verbände gemeinhin froh um jedes derartige Angebot der Länder sind, was aber nicht heißt, daß sich dieser Zustand nicht in Zukunft ändern kann und Ansprüche steigen.

Als staatliche Einrichtungen hat der Staat bzw. haben die Länder die volle Finanzierungslast, auch wenn es der Religionsgemeinschaft freigestellt bleibt, sich beispielsweise durch einen Stiftungslehrstuhl an den Kosten zu beteiligen. Die Kosten umfassen sowohl die der einer ausreichenden Grundausrüstung genügenden materiellen wie auch der personellen Ausstattung. Der Ermessensspielraum des Staates ist im Falle der Theologie aber begrenzt, weil abgesehen von speziellen Ausbildungserfordernissen dem Selbstverständnis der theologischen Wissenschaft Rechnung getragen werden muß, was beispielsweise die Anzahl der Professuren anbelangt.²⁶ So ist eine christliche Theologie unter anderem auch mit Lehrstühlen für Dogmatik, praktische Theologie, Kirchenrecht &c. ausgestattet. Für die islamische Theologie ist noch festzustellen, welchen Umfang eine entsprechende Fakultät haben sollte, um den Erfordernissen einer theologischen Ausbildung zu genügen. Eine Professur pro Universität ist aber augenscheinlich nicht genug, auch wenn man zur Zeit angesichts chronisch knapper Kassen nicht mit mehr rechnen kann und man für jede Stelle dankbar sein sollte.

²²Vgl. HOLLERBACH, 560 f.

²³Vgl. a. a. O., 561.

²⁴BÖCKENFÖRDE, ERNST-WOLFGANG: »Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation«. In: *Säkularisation und Utopie : Ebracher Studien ; Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag*. Stuttgart [u. a.], 1967, 93.

²⁵Vgl. HOLLERBACH, 566 f.

²⁶Vgl. a. a. O., 567 f.

Hinsichtlich der Studien- und Prüfungsordnungen sind Religionsgemeinschaften zweifelsohne befugt an ihnen mitzuarbeiten oder sie sogar zu bestimmen, insofern die religiöse Lehre betroffen ist. Gemeinhin ist es so geregelt, daß die Fragen des Studienaufbaus und der didaktischen Zweckmäßigkeit der Universität unterstehen, wohingegen die zuständigen Kirchenleitungen hinsichtlich der Lehre mitbestimmen beziehungsweise zustimmen müssen. Daher werden in Studienreform-Kommissionen für theologische Studiengänge von der Kirchenleitung benannte Vertreter berufen.²⁷ Nicht hinnehmbar ist es wohl, dem jeweiligen die Lehramtstudenten ausbildenden Hochschullehrer die Frage nach der Übereinstimmung der Studien- und Prüfungsordnungen sowie der Inhalte zu überlassen, weil damit der Staat seiner rechtlichen Verantwortung nicht nachkäme.²⁸ Dies soll verhindern, daß in der Ausbildung theologische Einzelmeinungen vertreten werden, die nicht von der Religionsgemeinschaft getragen werden. Ausgeschlossen ist damit auch, daß der Staat via Stellenbesetzungen oder Studieninhalte der theologischen Fakultäten Veränderungen in der Religionsgemeinschaft herbeiführt.²⁹ Damit ist letztendlich auch der Weg versperrt, vermittelt Lehrerausbildung und Religionsunterricht ein weniger konservatives und »europäischeres« Islamverständnis staatlich zu fördern.

Ein ganz entscheidender Punkt sind schließlich die Rechte der Religionsgemeinschaft bei der Berufung des wissenschaftlichen Personals. Hier hat die katholische Kirche ein klares Reglement entwickelt, was mit dem Status eines Universitätstheologen als Kirchenamtsträger zusammenhängt. Deswegen muß der zuständige Bischof in Absprache mit dem Vatikan ein *nihil obstat* aussprechen. Grundlage hierfür sind Lehre und Lebenswandel des Kandidaten. Dagegen hat die Universität die Entscheidungsvormacht in Fragen der wissenschaftlichen oder pädagogischen Qualifikation.³⁰ Das Recht auf *nihil obstat* ist jedoch nicht beschränkt auf Professoren, sondern gilt für alle Lehrkräfte, ungeachtet ihrer rechtlichen Stellung.³¹ Dabei unterliegen Lehrer der katholischen Theologie einem Beanstandungsrecht, d. h. daß sie auch nach ihrer Berufung im Falle eines schwerwiegenden Verstoßes gegen die Lehre der Kirche oder die Normen des christlichen Lebenswandels ihr kirchliches Lehramt verlieren können.³² Die Einflußnahme der katholischen Kirche bei sogenannten Konkordatslehrstühlen, das sind nicht-theologische Lehrstühle, beispielsweise für Philosophie und Pädagogik, außerhalb theologischer Fakultäten, bei deren Besetzung die Kirche Mitspracherechte hat, dürften hingegen in Zukunft Antidiskriminierungsbestimmungen der Europäischen Union zum Opfer fallen.³³

Anders geartet ist die Mitwirkung der evangelischen Kirche bei Personalentscheidungen. Dies steht in Zusammenhang mit einem theologischen Liberalismus und der Ablehnung einer Lehrautorität der Kirchenleitung. Daher sehen die entsprechenden Passagen der bisherigen Staatskirchenverträge lediglich vor, daß die Berufung von Universitätprofessoren »im Benehmen« mit der zuständigen Kirchenleitung zu erfolgen hat, womit

²⁷Vgl. HOLLERBACH, 569.

²⁸Vgl. AMEND, 24.

²⁹Vgl. HECKEL, 7.

³⁰Vgl. HOLLERBACH, 572 f.

³¹Vgl. a. a. O., 574 f.

³²Vgl. hierzu ausführlicher a. a. O., 575–587.

³³Vgl. KRESS, 17 f.

der Kirche ein Gutachtenrecht zugestanden wird, das sich aber lediglich auf Bekenntnis und Lehre bezieht. Ein Recht auf nachträgliche Beanstandung wie bei der katholischen Kirche fehlt.³⁴

6.2. Religionsfreiheit, Freiheit der Lehre und die Einflußnahme durch Staat und Religionsgemeinschaft

Obwohl HOLLERBACH, wie oben beschrieben, die Stellung der Theologie nicht in Frage stellt, wurde und wird die Existenzberechtigung theologischer Fakultäten und der akademische Rang der Theologie eben mit der Frage nach dem Wissenschaftscharakter beziehungsweise der Wissenschaftsfreiheit in Zweifel gezogen.³⁵ Besonders bei der katholischen Theologie sind durch die Bindung an das Lehramt der Kirche Zweifel angebracht an der Wissenschaftsfreiheit. Dieses Problem wird auch von katholischen Theologen behandelt, besonders seitdem durch das Apostolische Schreiben, das *Motu proprio* des Papstes Johannes Pauls II. *Ad tuendam fidem* auch nachgeordnete Lehren der Kirche für verbindlich erklärt worden sind.³⁶ Katholischen Universitätstheologen steht demgemäß kein Recht auf Dissens zu und sie sollen Abweichungen von der kirchlichen Lehre nicht öffentlich äußern.³⁷

Bei der Betrachtung von Theologie als Wissenschaft muß beachtet werden, daß sie an der Universität als an sich weltanschaulich neutralem Forum als weltanschaulich gebundene Wissenschaft nur akzeptiert wird, wenn sie Spielregeln eines argumentierenden Diskurses einhält. Dabei muß Theologie selbstreflexiv ihrer Wissenschaft eine klare Kritik ihrer Erkenntnismöglichkeiten wie auch eine genaue Definition ihrer Methoden zugrunde legen. Da sich Theologie nicht nur mit den Binnenfragen ihrer jeweiligen Religionsgemeinschaft beschäftigen darf, sondern sich auch für Fragen und Probleme der Gesellschaft zu öffnen hat, steht Theologie im Wettstreit mit anderen Wissenschaften,³⁸ die, so Habermas, »das gesellschaftliche Monopol an Weltwissen innehaben«.³⁹ Dagegen steht das berechnete Interesse der Religionsgemeinschaften, daß Geistliche ausgebildet werden, die weniger Wissenschaftler sein sollen, als vielmehr der Verkündigung und Vermittlung des Glaubens dienen sollen, wodurch Wissenschaft eine untergeordnete Rolle innehat.⁴⁰

Die Befürworter von islamischer Religionslehrausbildung und Theologie an Universitäten sollten rechtzeitig über die Legitimität solcher Lehrstühle nachdenken und, um ihre

³⁴Vgl. HOLLERBACH, 587 ff.

³⁵Zu dieser Diskussion, mit Schwerpunkt auf der evangelischen Theologie auch in historischer Perspektive, vgl. KRESS, 5–90.

³⁶Vgl. a. a. O., 23 ff.

³⁷Vgl. KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE: *Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen*. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 98, 24. Mai 1990, Nr. 27 & 30–41.

³⁸Vgl. LORETAN, ADRIAN: »Die katholisch Theologischen Fakultäten im Spannungsfeld von Wissenschaftsfreiheit und Religionsfreiheit«. In: LORETAN: *Theologische Fakultäten*, 64.

³⁹HABERMAS, JÜRGEN: *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels, 2001*. Frankfurt a. M., 2001, 14.

⁴⁰Vgl. LORETAN: »Die katholisch theologischen Fakultäten«, 60.

6. Religionsgemeinschaften und ihre theologischen Lehrstühle

Gleichwertigkeit mit den christlichen Theologien aufzuzeigen, den Wissenschaftscharakter islamischer Theologie klarstellen und umsetzen. Es kann nicht genügen, bestehende Dogmen und Orthopraxie zu vermitteln, um diesem Anspruch gerecht zu werden.

7. Lehrstühle für islamische Religionspädagogik

Mit der bisherigen Planung und Einrichtung von Lehrstühlen für »islamische Religionspädagogik« oder für »Islamische Religionslehre« greifen die Länder der Etablierung einer islamischen Religionsgemeinschaft voraus. Es ist unklar, wie die rechtlich notwendige Religionsfreiheit in Form staatlicher Neutralität und Mitwirkung muslimischer Repräsentanten in Fragen von Lehre und Personal gewährleistet werden kann. Auch offen ist, ob der Wissenschaftscharakter, der doch einen Gutteil der Legitimität solcher konfessioneller Lehrstühle ausmacht, im Falle islamischer Religionslehrerausbildung gegeben ist. Daher wenden wir uns nun den Ausbildungsstätten zu. Zur Einordnung der Studienpläne der jeweiligen islamischen Religionslehrerausbildung werden zusätzlich die Studienpläne der jeweiligen evangelischen und katholischen Lehramtsstudiengänge und auch der jüdischen Religionspädagogik in Heidelberg und Wien¹ einbezogen:

7.1. Deutschland

Bislang werden an vier Universitäten Studiengänge für islamische Religion eingerichtet beziehungsweise auch schon Lehrer aus- oder weitergebildet. Dies sind die Universitäten Münster, Erlangen-Nürnberg, Osnabrück und Frankfurt. Es handelt dabei bis auf Frankfurt um Erweiterungs- oder Aufbaustudiengänge. Daneben wurden in Baden-Württemberg an den drei Pädagogischen Hochschulen Karlsruhe, Ludwigsburg und Weingarten entsprechende Aufbaustudiengänge eingerichtet.

7.1.1. Münster

Am weitesten vorangeschritten ist in diesem Bereich die Westfälische Wilhelms-Universität Münster, wo am Centrum für Religiöse Studien (CRS) der Lehrstuhl für islamische Religion eingerichtet und mit Muhammad Sven Kalisch besetzt worden ist. Seit dem Wintersemester 2004/05 sind dort Studierende eingeschrieben, auch wenn die Studienordnung für den Ergänzungsstudiengang erst im Februar des Jahres 2005 fertiggestellt und eingereicht wurde. Die notwendige Absprache mit der Religionsgemeinschaft wurde durch einen Beirat bewerkstelligt, in dem unter anderem ZMD, Islamrat und das

¹Leider kann die jüdische Religionslehrerausbildung in Österreich nur am Rande einbezogen werden, da weder die Jüdische Religionspädagogische Akademie (JRPA) Lauder Chabad noch die IKG Wien, trotz zahlreichen Nachfragen, aktuelle Information zu Ausbildung und Studienplan geliefert hat und diese auch nicht offen zugänglich sind.

7. Lehrstühle für islamische Religionspädagogik

Islamische Zentrum Hamburg vertreten sind.² Aus verfassungsrechtlicher Sicht ist ein solcher Beirat höchsten temporär zulässig, da er keine Religionsgemeinschaft im Sinne des Grundgesetzes darstellt und weder eigenverantwortlich noch autonom ist.³

Beteiligt im Beirat des Lehrstuhls sind unter anderem der ZMD, der Islamrat, der VIKZ, DITIB und das Islamische Zentrum Hamburg (IZH). Der Beirat hat beratende Funktion und soll an der Anwendung in der Praxis mitwirken.⁴ Zu erwarten ist dessen Mitbestimmung in Zukunft auch an den Unterrichtsinhalten für den Islamunterricht an Schulen, weswegen am Lehrstuhl dann die entsprechenden Hintergründe vermittelt werden sollen.⁵ Auch will Kalisch deshalb die ganze Bandbreite des Islams lehren, auch wenn es wegen zu pluralistischer Inhalte zu Schwierigkeiten kommen könnte; hierbei beruft er sich auf das Grundgesetz, zu dem schließlich auch die Verbände stünden.⁶

Bis es zur Unterzeichnung der Zielvereinbarung zwischen dem Land NRW und der Universität am 21. Mai 2002 gekommen ist, hatte die Idee eines Lehrstuhls für islamische Theologie in NRW einen langen Weg zurücklegen müssen. Schon 1983 hatte die Christlich-Islamische Gesellschaft in einem Schreiben an den damaligen Kultusminister des Landes, Girgensohn, die Einrichtung von islamischem Religionsunterricht und eines islamischen Lehrstuhls (*sic*) an einer Universität, der auch damals, im Schreiben des Ministers für Wissenschaft und Forschung vom 16. Januar 1984, mit Blick auf die mangelnde Verfaßtheit muslimischer Religionsgemeinschaften, auf das fehlende Gewicht muslimischer Gemeinschaften in Nordrhein-Westfalen und auf die schwierige Haushalts-situation des Landes abschlägig beschieden wurde.⁷ Auch der nächste Anlauf, diesmal ausgehend vom Islamischen Weltkongreß beziehungsweise dessen Vertretung in Deutschland, dem Islamrat, im Februar des Jahres 1987, wurde mit der gleichen Argumentation abgewiesen. Dasselbe Schicksal ereilte die Anträge der Christlich-Islamischen Gesellschaft im November 1987 und des Soester Zentralinstituts Islam-Archiv-Deutschland im Januar 1995.

Diese durchgehend ablehnende Haltung änderte sich schlagartig mit dem 11. September 2001, so daß schon im Mai 2002 eine Zielvereinbarung zwischen der Universität Münster und dem Land geschlossen⁸ und binnen zwei Jahren, im Juli 2004, der Islamwissenschaftler und Jurist Muhammad Sven Kalisch auf den Lehrstuhl für die »Religion

²Vgl. KUSICKE, SUSANNE: »Hier gibt es keine Tabus«. Muhammad Kalisch, Professor für Religion des Islam in Münster, über Theologie, Koran und Schulunterricht. Interview. *FAZ*, 22. Januar 2005, 6.

³Vgl. HEIMANN, HANS MARKUS: »Alternative Organisationsformen islamischen Religionsunterrichtes«. *Die öffentliche Verwaltung (DÖV)*, 56 (2003) 6, 245.

⁴Siehe für Details: <http://www.uni-muenster.de/ReligioeseStudien/Organisation/Beirat.html>

⁵Vgl. KUSICKE, Sp. 1.

⁶Vgl. CZIESCHE, DOMINIK: »Heißer Stuhl«. *Der Spiegel*, 9. August 2004 (33) (<http://www.spiegel.de/spiegel/0,1518,312267,00.html>) – Zugriff am 13. August 2004.

⁷Vgl. im folgenden »Die Geschichte des Lehrstuhls »für die Religion des Islam« in Münster«. *Moslemische Revue*, 2004 (3/4), 252–261; dort eine Dokumentation der Antragsschreiben und Antworten.

⁸Vgl. *Zielvereinbarung mit der Universität Münster unterzeichnet / Ministerin Behler: Lehrerausbildung für Islamunterricht ist ein wichtiges Signal*. NRW-Pressemitteilungen, 21. 5. 2002 (http://www.presseservice.nrw.de/01_textdienst/11_pm/2002/q2/20020521_02.html) – Zugriff am 20. 1. 2005.

des Islam« berufen werden konnte.⁹ Dieser beschäftigt sich hauptsächlich mit Fragen der islamischen Theologie und weniger mit Religionspädagogik.

Erste Einschreibungen waren schon zum Wintersemester 2004/05 möglich, obwohl noch kein Studienplan verabschiedet war. Im Sommersemester 2006 haben etwa 20 Studenten das Fach belegt.¹⁰

Zum Wintersemester 2007/08 wurde eine zweite Professur für Islamische Religionspädagogik eingerichtet und im ersten Semester von der vormaligen Assistentin Lamya Kaddor vertreten. Zum Wintersemester 2008/2009 soll das Berufungsverfahren abgeschlossen und die Professur vorerst für zwei Jahre besetzt werden.

Studienplan Islamunterricht

Im Sommer 2007 wurde unter dem Namen »Fächerspezifische Vorgaben Islamunterricht für das Lehramt an Gymnasien und Gesamtschulen, für das Lehramt an Grund-, Haupt- und Realschulen und den entsprechenden Jahrgangsstufen der Gesamtschulen, für das Lehramt an Berufskollegs« der Rahmen für den Studienplan des Erweiterungsstudienganges veröffentlicht¹¹, der Lehramtsstudenten mit zwei Fächern die Möglichkeit bietet, zusätzlich im Drittfach zu Islam-Lehrern ausgebildet zu werden. Zusätzlich werden die Themenbereiche islamisches Recht, Rechtsmethodik, Theologie, Philosophie und Mystik erarbeitet. Beim Recht soll großes Gewicht auf eine grundgesetzkonforme Auslegung gelegt werden. Daneben gilt es allgemeine universitäre Fragen, wissenschaftliches Arbeiten, speziell islamwissenschaftliches Arbeiten und einen historischen Überblick zu behandeln. Im späteren Studienverlauf sollen Religionspädagogik und Unterrichtsdidaktik vermittelt werden.¹²¹³

Tabelle 7.1.: Fächerspezifische Vorgaben Islamunterricht NRW

MODUL	UMFANG
Grundlagenmodule	
Hocharabisch	10 SWS
Einführung in die Hilfsmittel der Arabistik und Islamwissenschaft und die Geschichte der arabisch-islamischen Welt	8 SWS
Aufbaumodule	
Islamische Theologie, Philosophie und Mystik	6 SWS
Recht und Politik	6 SWS

Fortsetzung folgt

⁹Vgl. die Pressemitteilung der Universität Münster in *UniPress Münster*, 22. Juli 2004 (<http://wwwuv2.uni-muenster.de/Rektorat/upm.php?rubrik=Alle&neu=0&monat=200407&nummer=05582>).

¹⁰Vgl. BOSSE, Michael: »Uni Münster bildet Islamlehrer aus«. *Kölner Stadt-Anzeiger*, 03. Mai 2006.

¹¹MINISTERIUM FÜR SCHULE UND WEITERBILDUNG DES LANDES NORDRHEIN-WESTFALEN (Hg.): *Fächerspezifische Vorgaben Islamunterricht für das Lehramt an Gymnasien und Gesamtschulen, für das Lehramt an Grund-, Haupt- und Realschulen und den entsprechenden Jahrgangsstufen der Gesamtschulen, für das Lehramt an Berufskollegs*. 2007.

¹²Vgl. KUSICKE, Sp. 1.

¹³MSW NRW.

7. Lehrstühle für islamische Religionspädagogik

<i>Fortsetzung</i>	
MODUL	UMFANG
Wahlpflichtmodule¹⁴	
Koran und frühislamische Überlieferung/Hadith	8 SWS
Sprache und Islam	8 SWS
Islamisches Recht	8 SWS
Theologie	8 SWS
Pflichtmodul	
Religionspädagogische Studien	8 SWS
Insgesamt	46¹⁵ bzw. 38 SWS¹⁶

Unter dem Titel *Fächerspezifische Vorgaben Islamunterricht* wurden 2007 endlich die Grundlagen für eine noch zu entwickelnde Studien- und Prüfungsordnung gelegt, die recht eng dem zwei Jahre zuvor vorgelegten Studienplan für den *Studiengang Lehrämter (1. Staatsexamen)*. »Islamunterricht« folgen. Damit hat Nordrhein-Westfalen auf Landesebene die Kompetenzen und Standards der Ausbildung zur islamischen Religionslehrkraft festgelegt. Für die zukünftigen Lehrkräfte ist in den Vorgaben bestimmt, daß sie am Ende des Studiums die Kompetenz erworben haben,

- im wissenschaftlichen Umgang mit Koran und Hadith hermeneutische Methoden auf religiöse Texte anzuwenden,
- im Umgang mit islamisch-theologischen Texten unterschiedlicher Schulen und Traditionsrichtungen theologische Gedanken- und Argumentationszusammenhänge zu analysieren, zu überprüfen, historisch einzuordnen, selbst zu entwickeln und darzustellen,
- mit normativen Gehalten der islamischen Tradition sachgemäß und kritisch umzugehen und ihr Potential zur Lösung aktueller ethischer Fragen nutzbar zu machen,
- Formen islamisch-religiöser Praxis in unterschiedlichen individuellen, gesellschaftlichen und traditionsgebundenen Ausprägungen analytisch zu verstehen und reflektiert zu beurteilen,
- religionspädagogische Zielvorstellungen zu entwickeln und auf die islamische Religion bezogene Lern- und Erfahrungsprozesse zu gestalten und zu reflektieren,
- den Islam im Kontext anderer Religionen vergleichend einzuordnen sowie Prinzipien des interreligiösen Dialogs anzuwenden und zu vermitteln.¹⁷

¹⁴Hiervon müssen Studenten für das Lehramt Grund-, Haupt- und Realschule ein Modul, für das Lehramt Gymnasium/Gesamtschule/Berufskolleg zwei Module wählen. Daraus ergibt sich der Unterschied in der Gesamtsemesterwochenstundenzahl.

¹⁵Für Studierende für das Lehramt an Gymnasien und Gesamtschulen sowie für das Lehramt an Berufskollegs

¹⁶Für Studierende für das Lehramt an Grund-, Haupt und Realschulen und den entsprechenden Jahrgangsstufen der Gesamtschulen

¹⁷Vgl. MSW NRW, 2.

Als Grundlage für diesen Kompetenzerwerb dienen zuerst das – wohl rudimentäre – Erlernen der klassischen arabischen Sprache, wobei der Fokus wahrscheinlich auf Koran-Arabisch liegen wird, um den Lehrern zumindest zu ermöglichen, aus dem Koran vorlesen und grundlegende arabische Begriffe sinnvoll im Unterricht nutzen zu können. Ob die in zehn Stunden erworbenen Kenntnisse ausreichen werden, um in den Modulen Theologie und Recht mit arabischen Texten arbeiten zu können, ist fraglich. Die bisherigen Erfahrungen sprechen eher dagegen. Es ist geplant, zusammen mit der Universität Osnabrück ein gemeinsamen Sprachkurs zu konzipieren und durchzuführen. Das zweite Modul entspricht in etwa einem islamwissenschaftlichen Propädeutikum, welches das selbstständige wissenschaftliche Arbeiten mit islamischen arabischen Quellen ermöglichen soll.

Im weiteren Studium ist vorgesehen, daß die Studierenden auf den klassischen Feldern der islamischen Wissenschaften, Koran und Hadith, Theologie einschließlich Philosophie und Mystik sowie islamisches Recht, grundlegende, besonders für den Religionsunterricht relevante Kenntnisse erwerben, die ihnen sowohl den Umgang mit Quellen aus diesen Bereichen wie auch eine selbstständige Anwendung erlauben. Es wird sowohl die Befähigung zu eigenständigem exegetischen Arbeiten erwartet wie auch, besonders im Bereich islamisches Recht, die Kenntnis und Beurteilung solch kritischer Themen wie »Vereinbarkeit von islamischem Recht und Demokratie, Menschenrechten, Rechtsstaatlichkeit und Pluralismus«¹⁸, wobei die Betonung sicherlich auf Vereinbarkeit und nicht auf Unvereinbarkeit liegen dürfte. Neben diesen recht umfassenden Kenntnissen islamischer Fachwissenschaften nimmt sich das Modul Religionspädagogik fast schon marginal aus, in dem allgemeine religionspädagogische Grundkenntnisse vermittelt und die Umsetzung speziell für den Islamunterricht erlernt und eingeübt werden müssen. Gänzlich außen vor bleibt der komparative Blick der Religionswissenschaft, der erst die Einbettung des Islams in die religiöse Landschaft erlaubt und für die am Rande geforderte Mitwirkung an interreligiösen Projekten unerlässlich ist. Es wird sich noch zeigen, inwieweit bei der Umsetzung der fächerspezifischen Vorgaben in ein Studienplan die Verknüpfung von Fachwissenschaft und Religionspädagogik ausgestaltet wird, wobei auch schulpraktische Übungen eingebaut werden sollten.¹⁹ Die Betonung dieses Studiengangs liegt offensichtlich auf den Feldern Theologie und Recht, auf denen wissenschaftlich kritisch mit den Quellen gearbeitet werden soll. Wenig Beachtung finden hingegen Fragen der religiösen Praxis.

Es stellt sich die Frage, ob ein solch komplexer Studiengang neben zwei grundständigen Lehramtsstudiengängen absolviert werden kann, besonders mit Blick auf die engeren Zeitvorgaben, die mit der Umstellung auf BA/MA einhergehen. Durch die Konzeption des Studienganges als Erweiterungsfach besteht jedoch die Möglichkeit dessen Dauer auf bis zu 10 Semester auszudehnen, da die Erweiterungsprüfung in der Regel gleichzeitig zum MA-Abschluss und zum Zeugnis der Ersten Staatsprüfung abgelegt wird. Dies auszunutzen wird wohl zumeist auch notwendig sein, weil der Studienumfang den eines normalen Erweiterungsfaches, das »Studien im Umfang von etwa der Hälfte des ordnungsgemäßen Studiums im jeweiligen Fach, mindestens jedoch 20 Semesterwochen-

¹⁸A. a. O., 4.

¹⁹Vgl. ebd.

7. Lehrstühle für islamische Religionspädagogik

stunden« vorsieht, mit etwa 40 Stunden weit überschreitet.²⁰ Vielmehr entspricht der Studienumfang dem der grundständigen Studiengänge für evangelische und katholische Religionslehre für Grund-, Haupt- und Realschule an der Universität Münster, wie wir im folgenden sehen werden.

Studienplan evangelische Religionslehre

Das grundständige Studium zum Lehramt evangelische Religionslehre ist auf sieben Semester angelegt, wobei das letzte Semester für Prüfungen vorgesehen ist. Neben den fachwissenschaftlichen Elementen sind im Studium selbst zwölf Semesterwochenstunden für Religionspädagogik vorgesehen und darüberhinaus mindestens 14 Wochen Praktika. Für die fachwissenschaftlichen Module sind Sprachkenntnisse in Latein, Griechisch oder Hebräisch weder Studienvoraussetzung noch Teil des Studiums.

Tabelle 7.2.: Studiengang »Evangelische Religionslehre« (GHR) in Münster

MODUL	UMFANG
Basismodule	20 SWS
Biblische Theologie	8 SWS
Historische und Systematische Theologie	6 SWS
Fachdidaktik	6 SWS
Orientierungspraktikum	4 Wochen
Aufbaumodule	18 SWS
2 fachwissenschaftliche Module	12 SWS
Fachdidaktik	6 SWS
Wahlpflichtmodul	2 SWS
1 Tagespraktikum & 1 Blockpraktikum	mind. 10 Wo.
Insgesamt	42 SWS

Neben den Überschneidungen auf den Gebieten biblische Theologie sowie historische und systematische Theologie zu ihren Äquivalenten Koran und Hadith, Geschichte der arabisch-islamischen Welt und Islamische Theologie sind für die Schwerpunkte des islamischen Lehramtsstudiums, Recht und Politik sowie Sprache und Islam keine Entsprechungen zu finden; abgesehen von den natürlich inhaltlichen Verschiedenheiten bei Koran und Theologie ist der Fokus auf die arabische Sprache und das islamische Recht sicherlich als recht speziell für das Lehramtsstudium islamische Religion.

Studienplan katholische Religionslehre

Tabelle 7.3.: Studiengang »Katholische Religionslehre« (GHR) in Münster

MODUL	UMFANG
Basismodule	26 SWS
	<i>Fortsetzung folgt</i>

²⁰Vgl. § 29 der Lehramtsprüfungsordnung vom 27. März 2003.

Fortsetzung

MODUL	UMFANG
Einführung in die Grundfragen der Biblischen Theologie	6 SWS
Einführung in die Grundfragen der Historischen Theologie	6 SWS
Einführung in die Grundfragen der systematischen Theologie	6 SWS
Einführung in die Grundfragen der Praktischen Theologie	6 SWS
Einführung in das wissenschaftliche Arbeiten	2 SWS
Aufbaumodule	16 SWS
Fachwissenschaft	7 SWS
(aus einem Modul je ein Modul-Forum [3 SWS], ein Seminar [2 SWS] und eine Vorlesung [2 SWS]) :	
Thora	
Messias	
Christentum in Zeit und Raum	
Wege christlichen Denkens	
Gottesfrage	
Menschenbild	
Handeln der Christen ad extra	
Handeln der Kirche ad intra	
Fachdidaktik	7 SWS
(aus einem Modul je ein Modul-Forum [3 SWS], ein Seminar [2 SWS] und eine Vorlesung [2 SWS]) :	
Lernen in Auseinandersetzung mit der Bibel	
Lernen in Auseinandersetzung mit der Christentums- und Theologiegeschichte	
Lernen in Auseinandersetzung mit der christlichen Glaubenslehre und -reflexion	
Lernen in Auseinandersetzung mit christlich motiviertem und gedeutetem Handeln	
Praktikumsbegleitendes Seminar oder fachdidaktische Veranstaltung	2 SWS
Insgesamt	42 SWS

Auch das Studium zum Lehramt katholischer Religion ist auf sieben Semester angelegt und enthält, ebenso wie sein evangelisches Pendant, mindestens 14 Wochen Schulpraktika. Auch hier werden keine Sprachkenntnisse erwartet, obwohl sie als wünschenswert bezeichnet werden. Erst für das Lehramt für das Gymnasium sind Hebräisch- oder Griechischkenntnisse Voraussetzung.

7.1.2. Erlangen-Nürnberg

Nachdem schon 1999 die Islamische Religionsgemeinschaft Erlangen e. V. einen Antrag auf einen Modellversuch islamischer Religionsunterricht gemäß Art. 7 (3) GG gestellt und einen Lehrplanentwurf für die Grundschule vorgelegt hatte, und der damalige Rektor der Universität Erlangen-Nürnberg den Vorstoß, eine Gastprofessur zur Initiierung von Ausbildungsmöglichkeiten für potentielle islamische Religionslehrer einzurichten, gewagt hatte, wurde an der Universität von den Professoren Bobzin (Islamwissenschaft), Lähne-

mann (Evangelische Religionpädagogik) und Rohe (Jura) das Interdisziplinäre Zentrum für Islamische Religionskunde IZIR gegründet. Weitere Mitglieder sind Şefik Alp Bahadur (Gegenwartsbezogene Orientforschung), Peter Bubmann (Praktische Theologie), Thomas Philipp (Zeitgeschichte/Politik des Nahen und Mittleren Ostens), Heinrich de Wall (Kirchenrecht/Staats- und Verwaltungsrecht) und Georg Langhorst (Katholische Religionspädagogik).²¹ Das IZIR hat zum Ziel, die Gastprofessur für Islamische Religionslehre wissenschaftlich zu begleiten und zu unterstützen, auch durch die Einrichtung einer wissenschaftlichen Hilfskraftstelle. Als erster Gastprofessor im Studienjahr 2002/03 konnte Halit Ünal von der Theologischen Fakultät der türkischen Universität Kayseri gewonnen werden. Dieser hat in Kooperation mit dem IZIR ein erstes Lehrangebot für das Wintersemester 2002/03 ausgearbeitet und demgemäß Veranstaltungen angeboten. Derzeit hatte Professor Dr. Nevzat Aşıkoglu aus Sivas (Türkei) im Gespräch mit Professor Lähnemann ein Grundraster eines Ausbildungskonzeptes entwickelt, das im angebotenen Kolloquium diskutiert und überarbeitet wurde. Dabei wird ein fächerübergreifendes, integratives Konzept angewandt, das sich an den Standards der Ausbildung evangelischer und katholischer Religionslehrer orientiert.²²

Als weitere Gastprofessoren konnten in den folgenden Semestern Cemal Tosun von der Universität Ankara (2003/04) und Fuad Kandil von der Universität Karlsruhe (2004/05) gewonnen werden.²³

Vorgesehen ist eine Kooperation mit dem geplanten Stiftungslehrstuhl für islamische Religionslehre in der Sekundarstufe II und außerschulische pädagogische Tätigkeiten²⁴ an der Universität Bayreuth. Dort ist besonders Prof. Christoph Boehner (Religionswissenschaften) mit der Konzeption beschäftigt.²⁵ Mit der generellen Einstellung der Lehrerbildung in Bayreuth sind wohl auch diese weitergehenden Pläne auf Eis gelegt.

Im Jahre 2005 wurde eine auf vorerst vier Jahre befristete W2-Professur mit Harry Harun Behr besetzt, der auch an der Ausarbeitung sowohl des Curriculums für den Religionsunterricht in der Grundschule Brucker Lache, wie auch des Studienplans beteiligt war.

Bis der Studiengang als Fach in der Lehramtsprüfungsordnung verankert ist, kann das IZIR den Absolventen ein Zertifikat über eine erfolgreiche Ausbildung erteilen. Dies auch für muslimische Studierende mit dem Hauptfach Islamwissenschaft, wodurch diese die Option haben, mit entsprechender Zusatzqualifikation, Fachlehrer für Islamunterricht zu werden. Das bayerische Staatsministerium für Unterricht und Kultus soll bereit sein, diesen Nachweis als Zwischenqualifikation für Lehrende in der Erweiterung der schuli-

²¹Vgl. INTERDISZIPLINÄRES ZENTRUM FÜR ISLAMISCHE RELIGIONSLEHRE (IZIR): *Ausbildung islamischer Religionslehrerinnen und Religionslehrer an der Universität Erlangen-Nürnberg*. Informationspapier. Friedrich-Alexander-Universität Erlangen Nürnberg, Februar 2005, 1.

²²Vgl. LÄHNEMANN, JOHANNES: ›Perspektiven der Ausbildung islamischer Religionslehrer‹. *Münchner Uni Magazin*, 2003 (4), 9.

²³Vgl. IZIR: *Ausbildung islamischer Religionslehrerinnen und Religionslehrer an der Universität Erlangen-Nürnberg*, 1.

²⁴Gedacht ist hier wohl an die Ausbildung von Lehrern für Koranschulen etc.

²⁵Vgl. IZIR: *Ausbildung islamischer Religionslehrerinnen und Religionslehrer an der Universität Erlangen-Nürnberg*, 4.

schen Modellversuche anzuerkennen.²⁶ Begonnen wurde mit acht Studenten; mittlerweile beteiligen sich 30 Studenten mit deutscher Hochschulqualifikation, auch aus anderen Bundesländern, und die ersten Absolventen haben im Jahr 2006 den Aufbaustudiengang abgeschlossen.²⁷

Studienplan Islamische Religionslehre

Der Studienplan für Islamische Religionslehre²⁸ ist analog zu den Fächern Evangelische und Katholische Religionslehre für das Lehramt an Grund-, Haupt- und Realschulen und gemäß den Rahmenmaßgaben der LPO I aufgebaut.²⁹ Das Studium ist als viersemestriges Ergänzungsstudium angelegt, kann aber auch auf die Studiendauer des Hauptstudiums gestreckt werden.³⁰ Nach Abschluß des Studiums wird ein Zertifikat vergeben, das aber nicht gleichbedeutend mit einer Lehrerlaubnis im Sinne einer *ijāza*³¹ ist. Das Studium steht allen Interessierten unabhängig ihres Bekenntnisses offen, es wird aber darauf hingewiesen, daß die Erteilung der *ijāza* in der Regel »das aktiv praktizierte Bekenntnis zum Islam voraussetzt« und »im Ermessen der jeweiligen Träger eines islamischen Religionsunterrichts« liegt.³²

Tabelle 7.4.: Studienplan für »Islamische Religionslehre« in Erlangen-Nürnberg

STUDIENFACH	UMFANG
Orientierungskurs	2 SWS
Einführungskurs zur Islamischen Religionslehre	2 SWS
Modul 1: Schriftgrundlagen des Islams: Koran, Prophetenüberlieferung und Biographie Muhammads	6 SWS
Koran: Entstehung, Hauptthemen und Auslegung (<i>tafsīr</i>)	2 SWS
Prophetenüberlieferung (<i>hadīth</i>): Entstehung, Hauptthemen, Systematik	2 SWS
Prophetenbiographie (<i>sīra</i>): Literatur zur Biographie Muhammads	2 SWS
Modul 2: Sprache des Korans (»Arabicum«)	14 SWS
Koran-Arabisch für Lehrerinnen und Lehrer (<i>lughā</i>)	12 SWS
Koran-Rezitation (<i>tadschwid</i>)	2 SWS

Fortsetzung folgt

²⁶Vgl. ebd.

²⁷Vgl. PREUSS, ROLAND: »Studiengang für Islamlehrer. Der Lehrplan des Propheten«. *Süddeutsche Zeitung* 15. Mai 2006. Bemerkenswert ist die Einrichtung der religionspädagogischen Ausbildung in Bayern insofern, als zur Zeit eine flächendeckende Einrichtung von IRU zwar angedacht aber nicht in Sicht ist, weshalb die ersten Absolventen auch Schwierigkeiten haben Stellen zu finden.

²⁸Siehe Tabelle 7.4. Vgl. IZIR: *Ausbildung islamischer Religionslehrerinnen und Religionslehrer an der Universität Erlangen-Nürnberg*, 3.

²⁹Vgl. a. a. O., 2 f.

³⁰INTERDISZIPLINÄRES ZENTRUM FÜR ISLAMISCHE RELIGIONSLEHRE (IZIR): *Ergänzungsstudium Islamische Religionslehre*. Vorläufige Fassung. Friedrich-Alexander-Universität Erlangen Nürnberg, November 2006 (http://www.izir.uni-erlangen.de/docs/izir_studiengang_2006.pdf) – Zugriff am 19. 12. 2006, 7.

³¹Hier die Zulassung oder Lehrerlaubnis von Seiten der jeweiligen islamischen Religionsgemeinschaft, analog zum katholischen *nihil obstat*.

³²IZIR: *Ergänzungsstudium Islamische Religionslehre*, 5.

7. Lehrstühle für islamische Religionspädagogik

Fortsetzung

STUDIENFACH	UMFANG
Modul 3: Glaubenslehre und Ethik des Islams	4 SWS
Glaubenslehre (‘ <i>aqīda</i>)	2 SWS
Ethik und religiöse Praxis (‘ <i>ibāda</i>)	2 SWS
Modul 4: Theologie- und Rechtsgeschichte des Islams	4 SWS
Islamische Denk- und Rechtsschulen (theologiegeschichtlich, islamwissenschaftlich)	2 SWS
Islam in ausgewählten gesellschaftlichen Kontexten (europäisch/außereuropäisch, historisch/gegenwärtig)	2 SWS
Modul 5: Religionswissenschaft und nicht-islamische Religionen	6 SWS
Systematische Religionswissenschaft	2 SWS
Nicht-islamische Religionen / Binnendeutungen	
Schwerpunkte Judentum und Christentum	2 SWS
Nicht-islamische Religionen / Binnendeutungen	
Schwerpunkte Religionen in Fernost und Religionen schriftloser Völker	2 SWS
Modul 6: Religionspädagogik	8 SWS
Studienbegleitendes fachdidaktisches Praktikum	2 SWS
Begleitseminar zum Praktikum	2 SWS
Bildungs- und Erziehungslehren des Islams mit Bezug zu Theorien der religiösen Sozialisation	2 SWS
Christliche Religionspädagogik in Deutschland	2 SWS
Insgesamt	44 SWS

Grundlage des Ergänzungsstudiums »Islamische Religionslehre« stellen die Schriftgrundlagen des Islams und die arabische Sprache dar, die allein schon fast die Hälfte des Studienumfangs ausfüllen. Dabei nimmt der Arabischunterricht mit zwölf Semesterwochenstunden einen großen Raum ein, soll die Studierenden aber schließlich befähigen, kurze Passagen aus dem Koran eigenständig mittels einfacher Übersetzung zu verstehen, sowie in Verbindung mit dem Kurs in Koran-Rezitation auch im Unterricht einsetzen zu können. Besonders das Modul »Glaubenslehre und Ethik des Islams« bietet eine Binnensicht auf theologische Fragenstellungen und Aspekte der religiösen Praxis im Alltag, während die Module 4 bis 6 dem interdisziplinären Anspruch des Studienganges gerecht werden und jeweils den Perspektivenwechsel vermitteln und einüben sollen. Bedeutsam ist in Modul 5 neben der Religionswissenschaft die Einbeziehung der nicht-islamischen Theologien, wodurch die jeweils »authentischen« Binnendeutungen vermittelt werden sollen und mit den jeweils eigenen verglichen und kontrastiert werden können.

Mit diesem interdisziplinären Ansatz unterscheidet sich der Studiengang islamische Religionslehre entschieden von seinen christlichen Entsprechungen. Zugleich fällt der Bereich islamisches Recht, abgesehen von rechtlichen Aspekten islamischer Ethik und Glaubenspraxis, gänzlich weg. Dies ist bemerkenswert, da doch das islamische Recht zumindest in der Diskussion und auch an anderen Studienorten einen großen Raum einnimmt.

Studienplan Evangelische Religionslehre

Zum Vergleich mit der islamischen Religionslehrausbildung soll nun ein Überblick über den Studienplan für evangelische Religionslehre dienen, der nach seiner Modularisierung als »Lehramtsstudium Unterrichtsfach Evangelische Religionslehre an Grund- und Hauptschulen« gemäß § 58 Lehramtsprüfungsordnung I³³ vom 7. November 2002 nunmehr mindestens 57 Semesterwochenstunden umfaßt. Der Studiengang »Evangelische Religionslehre als nichtvertieftes Fach« für Grund-, Haupt- und Realschulen, der von der Stundenzahl mit 45 Semesterwochenstunden etwa mit der islamischen Religionslehre übereinstimmte, wird nicht mehr angeboten. Die LPO I gibt über die Bestimmung der inhaltlichen Prüfungsanforderungen für die erste Staatsprüfung³⁴, auf deren Basis ein »Kerncurriculum: Evangelische Religionslehre (Unterrichtsfach)« entworfen wurde,³⁵ den Studienplan des Studiums recht genau vor.

Tabelle 7.5.: Studienplan für das »Lehramtsstudium Unterrichtsfach Evangelische Religionslehre an Grund- und Hauptschulen« in Erlangen-Nürnberg

MODUL	UMFANG
Einführung in Theologie und Religionspädagogik	6 SWS
Einführung in Theologie und wissenschaftliches Arbeiten	2 SWS
Bibelkunde	2 SWS
Einführung in die Religionspädagogik und Didaktik des RU	2 SWS
Biblische Theologie	14 SWS
Geschichte Israels	2 SWS
Grundprobleme des AT (z.B. Pentateuch)	2 SWS
Die synoptische Jesusüberlieferung	2 SWS
Einführung in den Umgang mit dem NT	2 SWS
Biblische Themen im RU (AT/NT wechselnd)	2 SWS
Themen alttestamentlicher Theologie (z.B. Prophetie) mit exegetischer Arbeit	2 SWS
Leben und Wirken des Paulus mit exegetischer Arbeit	2 SWS
Kirchengeschichte	8 SWS
Kirchengeschichte im Überblick	2 SWS
Themen der Kirchengeschichte – mit didaktischem Ausblick	2 SWS
Reformationsgeschichte	2 SWS
Konfessionskunde, Christliche Kirchen und Gruppen	2 SWS
Systematische Theologie	10 SWS
Einführung in die Dogmatik: Zentrale Themen christlichen Glaubens	2 SWS
Einführung in die Ethik	2 SWS
Themen der Systematischen Theologie im RU	2 SWS
Grundfragen der Dogmatik	2 SWS
Grundlagen und Fragen christlicher Ethik	2 SWS
Fachdidaktik	12 SWS
Grundfragen der Religionspädagogik und -didaktik	4 SWS

Fortsetzung folgt

³³ Ordnung der Ersten Staatsprüfung für ein Lehramt an öffentlichen Schulen (Lehramtsprüfungsordnung I – LPO I) in der Fassung der Bekanntmachung vom 7. November 2002, GVBl 2002, S. 657.

³⁴ § 58 Abs. 2 LPO I.

³⁵ Siehe <http://www.evrel.ewf.uni-erlangen.de/p=2:1> – Zugriff am 14. 3. 2008.

7. Lehrstühle für islamische Religionspädagogik

<i>Fortsetzung</i>	
MODUL	UMFANG
Hauptthemen der Religionsdidaktik	2 SWS
Themen des GS/HS-Lehrplans im Unterricht	2 SWS
Religionswissenschaft	5 SWS
Grundkenntnisse des Judentums in seinem Verhältnis zum Christentum	2 SWS
Grundkenntnisse des Islam in seinem Verhältnis zum Christentum	2 SWS
Grundfragen der Religionswissenschaft	1 SWS
Studienbegleitendes Praktikum mit Unterrichtsentwurf und didaktisch-methodisches Begleitseminar	2 SWS
Schwerpunktübergreifendes Wahlmodul Systematische Theologie (Schwerpunkt), Religionswissenschaft, Fachdidaktik	5 SWS
Insgesamt	57 SWS

Im Vergleich zum Studienplan des IZIR bietet der Studienplan der evangelischen Religionslehrerausbildung bedeutend mehr Binnenperspektive durch den mit zehn Semesterwochenstunden mehr als doppelt so umfangreichen Bereich der systematischen Theologie, der als »Glaubenlehre und Ethik des Islams« am IZIR nur vier Semesterwochenstunden einnimmt. Doch sind die quantitativen Unterschiede zu einem Gutteil dem größeren Gesamtumfang der evangelischen Religionslehre geschuldet. Darüber hinaus bestehen große strukturelle Ähnlichkeiten, die wiederum der Ausrichtung an der LPO I bei der Entwicklung des Studienplans für Islamische Religionslehre geschuldet ist. Kontrastieren kann man jeweils die folgenden Themenbereiche:

ISLAMISCHE RELIGIONSLEHRE	EVANGELISCHE RELIGIONSLEHRE
Schriftgrundlagen des Islams	Biblische Theologie
Glaubenslehre und Ethik des Islam	Systematische Theologie
Theologie- und Rechtsgeschichte des Islams	Kirchengeschichte
Religionswissenschaft und nicht-islamische Religionen	Religionswissenschaft
Religionspädagogik	Fachdidaktik

Lediglich für den Bereich »Arabicum« findet sich keine Entsprechung.

Studienplan Katholische Religionslehre

Das Institut für Katholische Theologie und Didaktik des Katholischen Religionsunterrichts bietet, anders als der Lehrstuhl für Religionspädagogik und Didaktik des evangelischen Religionsunterrichts in Nürnberg, weiterhin einen Studiengang »Katholische Religionslehre als Unterrichtsfach (nichtvertieft studiert³⁶)« gemäß § 59 LPO I an.³⁷ Dieses hat mit circa 44 Semesterwochenstunden denselben Umfang wie das Studium

³⁶ »Nichtvertieft studiert« bedeutet für Primar- und Sekundarstufe I, während »vertieft studiert« ein Studiengang für die Sekundarstufe II darstellt.

³⁷ http://www.katheol.ewf.uni-erlangen.de/i_stg-4_neuePO.html.

islamische Religionslehre, hat aber eine vorgesehene Studiendauer von sieben Semester. Das Institut bietet aber keinen so elaborierten Studienplan wie das IZIR oder sein evangelisches Pendant.

Tabelle 7.7.: Vorschlag für den Studienaufbau für »Katholische Religionslehre als Unterrichtsfach (nichtvertieft studiert)« in Erlangen-Nürnberg

STUDIENFACH	UMFANG
Orientierungskurs »Einführung in die elementare Theologie vor den Herausforderungen der modernen Gesellschaft«	2 SWS
Biblische Theologie	10 SWS
Kirchengeschichte	6 SWS
Systematische Theologie	16 SWS
Religionsdidaktik und Didaktik des Religionsunterrichts	8 SWS
Weltreligionen	2 SWS
Studienbegleitendes fachdidaktisches Praktikum	2 SWS
Insgesamt	46 SWS

Der Vergleich des Studienplans für katholische Religionslehre mit dem für evangelische Religionslehre zeigt, daß diese zumindest in den Bezeichnungen der Themenbereiche übereinstimmen, die aber in dieser Form fast wortgleich durch die §§ 58 & 59 Abs. 2 der LPO I als Prüfungsvoraussetzungen vorgegeben sind. Lediglich die Einführungs- beziehungsweise Orientierungsphase sowie das Obermodul Religionswissenschaft / Weltreligionen sind für das Lehramt evangelische Religionslehre umfangreicher.

7.1.3. Osnabrück

Zur Begleitung des laufenden Schulversuchs »Islamischer Religionsunterricht in deutscher Sprache« und zur Vorbereitung potentieller Lehrer für den Fall der weitergehenden Einführung Islamischen Religionsunterrichtes als ordentliches Lehrfach in Niedersachsen wurde von 2004 bis 2006 an der Universität Osnabrück in Kooperation mit den Universitäten Erfurt und Hannover das von der Bund-Länder-Kommission mitfinanzierte Projekt »Islamischer Religionsunterricht in deutscher Sprache – Wissenschaftliche Weiterbildung von Lehrerinnen und Lehrern« angeboten.³⁸ Hierbei handelte es sich um ein sechssemestriges, berufsbegleitendes Studium, das als Fernkurs via E-Learning konzipiert wurde.³⁹ Schon von Anbeginn an, lange bevor neuerliche Rufe nach einem Lehrstuhl für Islamische Theologie laut wurden,⁴⁰ wurde an der Universität Osnabrück in Kooperation mit dem Lehrstuhl für Religionswissenschaft/Islamwissenschaft der Universität Erfurt ein Planungskonzept für einen Master-Studien »Islamische Religion« ausgearbeitet. Dieser wurde schließlich unter dem Namen »Islamische Religionspädagogik« für Grund-, Haupt-

³⁸Vgl. bspw. »Allah an der Tafel«. *Die Zeit* 9. Juni 2004 (25).

³⁹Vgl. VÄTH, BIRGIT: »Islamischer Religionsunterricht an staatlichen Schulen – Zwei Modellprojekte zu seiner Etablierung in Niedersachsen«. In: REICHMUTH et al.: *Staatlicher Islamunterricht in Deutschland*, 69–82.

⁴⁰Vgl. bspw. »FDP fordert Lehrstuhl »Islamische Theologie« für Niedersachsen«. *Neue Osnabrücker Zeitung* 29. März 2005.

7. Lehrstühle für islamische Religionspädagogik

und Realschulen im Mai 2005 beim Niedersächsischen Wissenschaftsministerium für das Wintersemester 2006/2007 beantragt. Inzwischen ist mit Beginn des Wintersemesters 2007/08 der Studienbetrieb aufgenommen worden. Für diesen Erweiterungsstudiengang wurden vier Stellen beantragt, mit denen die verschiedenen Aspekte der islamischen Religionspädagogik abgedeckt werden sollen. Jeweils zum Wintersemester sollen 40 Plätze für Studierende zur Verfügung stehen, die ein Staatsexamen im Grund-, Haupt- und Realschulbereich anstreben oder besitzen.⁴¹ Dabei wird das Erweiterungsfach »Islamische Religionspädagogik« in Kombination mit anderen Fächern studiert.⁴²

Zur Absprache mit der Religionsgemeinschaft richtet das Wissenschaftsministerium in Abstimmung mit dem Kultusministerium einen Beirat für religiös-ethische Bildung von Muslimen ein.⁴³ Längerfristig soll dieser Studiengang zu einem grundständigen Studium zur Ausbildung muslimischer Religionslehrer ausgedehnt werden.⁴⁴⁴⁵

Angesiedelt ist der Lehrstuhl, ebenso wie die christlichen Religionlehrerausbildungen in Osnabrück, am Fachbereich Erziehungs- und Kulturwissenschaften und ist zusätzlich im »Zentrum für Interkulturelle Islam-Studien« (ZIIS) vernetzt mit den christlichen Theologien, der Interkulturellen Pädagogik, dem Institut für Migrationsforschung und interkulturelle Studien (IMIS) sowie dem Institut für die Kulturgeschichte der Frühen Neuzeit. Durch diese Vernetzung soll Raum und Gelegenheit geschaffen werden für fächerübergreifende Forschung und Graduiertenprojekte⁴⁶, sowie gleichzeitig eine zu starke Binnenorientierung der islamischen Religionspädagogik vermieden werden.

⁴¹Im Wintersemester 2007/08 hatten sich vier Studierende eingeschrieben.

⁴²Vgl. »Islamische Religionspädagogik an der Universität Osnabrück? Hochschule beantragt Master-Studiengang zum Wintersemester 2006/2007«. *Pressemitteilungen, Universität Osnabrück*, 17. Mai 2005 (105) (http://www2.uni-osnabrueck.de/pressestelle/mitteilungen/Detail.cfm?schluessel_nummer=105&schluessel_jahr=2005).

⁴³Vgl. Pressemitteilungen, Nr. 105/2005, Osnabrück, vom 17. Mai 2005 (http://www2.uni-osnabrueck.de/pressestelle/mitteilungen/Detail.cfm?schluessel_nummer=105&schluessel_jahr=2005).

⁴⁴Siehe dazu bspw. GRAF, PETER: »Ausbildung von ReligionslehrerInnen für Muslime in internationaler Kooperation – Struktur eines konsekutiven Bachelor-Master Studiengangs«. In: FRITZ ERICH ANHELM & BERNHARD DRESSLER (Hgg.): *Islamischer Religionsunterricht in Niedersachsen – Perspektiven seiner Einführung*. Dokumentation einer Konsultation der Evangelischen Akademie Loccum in Kooperation mit dem Religionpädagogischen Institut vom 6. bis 8. August 2002 (Loccumer Protokolle 91/02) Rehburg-Loccum, 2003, 111–123.

⁴⁵GRAF, PETER: »Lehrerbildung an der Universität Osnabrück: Neuer Masterstudiengang »Islamische Religionspädagogik««. In: LANGENFELD, LIPP & SCHNEIDER: *Islamische Religionsgemeinschaften und islamischer Religionsunterricht*, 101–105.

⁴⁶Vgl. GRAF, PETER: »Entwicklung des Fachs »Islamische Religionspädagogik« an der Universität Osnabrück«. In: PETER GRAF & WOLFGANG G. GIBOWSKI (Hgg.): *»Islamische Religionspädagogik« – Etablierung eines neuen Faches. Bildungs- und kulturpolitische Initiativen des Landes Niedersachsen*. Göttingen, 2007, 157 f.

Studienplan Islamische Religionspädagogik

Im Verlauf des Genehmigungsverfahrens für den Studiengang hat der Studienplan von der im Jahre 2003 präsentierten Form⁴⁷ über Zwischenstufen⁴⁸ seine aktuelle Struktur erlangt. Der aktuelle Studienplan⁴⁹, der, wie auch andere Ergänzungsstudiengänge in Osnabrück, vier Semester vorsieht, hat seine größten Veränderungen im Umfang des Arabisch-Moduls erfahren, das statt vorher 18 nur noch zehn Semesterwochenstunden umfaßt.⁵⁰ Dies ist vor allem einer generellen Kürzung von 62 auf 54 Semesterwochenstunden zugute gekommen.

Tabelle 7.8.: Studienplan für MA »Islamische Religionspädagogik« in Osnabrück

MODUL	UMFANG
A) Islamische Theologie, Religionspädagogik und Fachdidaktik	32 SWS
1. Glaubensgrundlagen und Theologie	6 SWS
2. Hauptquellen des Islam (Koran und Sunna)	6 SWS
3. Biographie des Propheten Muhammad und Islamische Geschichte	4 SWS
4. Muslimische Glaubenspraxis und deren Herleitung	6 SWS
5. Islamische Philosophie, Mystik und Ethik	4 SWS
6. Islamische Religionspädagogik und Fachdidaktik	6 SWS
B) Arabisch für Lehrkräfte des Islamischen Religionsunterrichts	10 SWS
7. Arabisch für Lehrkräfte des Islamischen Religionsunterrichts	10 SWS
C) Interreligiöse und Interkulturelle Studien	12 SWS
8. Christliche Theologien	4 SWS
9. Religionswissenschaft	4 SWS
Wahlpflichtmodule	
10. Interkulturelle Pädagogik	4 SWS
11. Migration, Integration, sozialer Wandel und Konflikt	4 SWS
12. Europa und der Islam – Geschichte und Kultur einer wechselseitigen Beziehung	4 SWS
Insgesamt	54 SWS

Charakteristisch für diesen Studiengang ist wohl sein großer Anteil an interreligiösen und interkulturellen Studien mit insgesamt zwölf Semesterwochenstunden. Wenn man bedenkt, daß der Initiator des Projektes, Peter Graf, Professor für interkulturelle Pädagogik ist, mag das nicht verwundern; ebensowenig mit Blick auf die Vernetzung im »Zentrum für Interkulturelle Islam-Studien«, deren Mitgliedsinstitute große Teile dieses Studienteils durch Lehrimpote beisteuern.

⁴⁷ GRAF: »Islamischer Religionsunterricht in Niedersachsen«, 111–123.

⁴⁸ Als eine Zwischenstufe: GRAF, PETER, JÖRG BALLNUS, MIZRAP POLAT & SARAH RÖLKER: *Strukturplan Masterstudiengang »Islamische Religionspädagogik« (Erweiterungsfach)*. Universität Osnabrück, Fachbereich Erziehungs- und Kulturwissenschaften. 16. Mai 2006.

⁴⁹ UNIVERSITÄT OSNABRÜCK: *Strukturplan Masterstudiengang »Islamische Religionspädagogik« (Erweiterungsfach)*. Fachbereich Erziehungs- und Kulturwissenschaften, August 2007.

⁵⁰ Änderungen, welche die muslimischen Mitarbeiter nicht vollständig teilen konnten; siehe GRAF: »Entwicklung«, 162, Fn. 82.

7. Lehrstühle für islamische Religionspädagogik

Doch davon abgesehen liegt der Schwerpunkt des Studiums auf den Textgrundlagen des Islams, Koran und Hadith, Geschichte des Propheten und des Islams sowie der Glaubenspraxis mit rechtlichem Fokus. Dagegen nimmt sich die Religionspädagogik und Fachdidaktik recht dünn aus.

Studienplan Evangelische Theologie

Das Lehramtsstudium auch für »Evangelische Theologie« wurde im Zuge des Bologna-Prozesses insoweit umgestaltet, daß die zwei Lehramtsfächer in einem Zwei-Fächer-Bachelor studiert werden, der, um ein Lehramtsstaatsexamen ablegen zu können, im Anschluß zusätzlich durch einen »Lehrer-Master« ergänzt werden muß, der jedoch bislang keine theologische Anteile enthält. Der Studienplan für evangelische Theologie als Hauptfach umfaßt 54 Semesterwochenstunden. Für dieses Studium sind auch neben Kenntnissen moderner Fremdsprachen Grundkenntnisse zumindest zweier der antiken Fremdsprachen Hebräisch, Griechisch und Lateinisch vorgeschrieben, aber nicht Teil des Studienplanes. Sie sind also zusätzlich zu erlernen.

Tabelle 7.9.: Studienplan für »Evangelische Theologie« als Hauptfach im 2-Fächer-Bachelor in Osnabrück

MODUL	UMFANG
Pflichtbereich (1.–6. Semester)	40 SWS
Basismodule:	
Grundwissen	6 SWS
Altes Testament	6 SWS
Neues Testament	6 SWS
Historische Theologie	6 SWS
Systematische Theologie	6 SWS
Religionspädagogik	6 SWS
Religionswissenschaft	4 SWS
Wahlpflichtbereich (3.–6. Sem.)	16 SWS
4 Profilmodule nach Wahl:	
Altes Testament	4 SWS
Neues Testament	4 SWS
Historische Theologie)	4 SWS
Systematische Theologie	4 SWS
Religionspädagogik	2 SWS
Insgesamt	56 SWS

Auch bei der evangelischen Religionslehrerausbildung fällt die Religionspädagogik im Vergleich zu den theologischen Anteilen gering aus. Da die pädagogischen Anteile hier aber im »Lehrer-Master« nachgeliefert werden, fallen die diversen theologischen Module sogar noch umfassender aus, wohingegen interkulturelle beziehungsweise interreligiöse Studien auf vier Semesterwochenstunden Religionswissenschaft beschränkt sind.

Studienplan Katholische Theologie

Analog zur Evangelischen Theologie soll im Anschluß auch der neue Abschluß »Katholische Theologie« im Zwei-Fächer-Bachelor dargestellt werden, wobei dieser jedoch nur als Kernfach mit insgesamt 45 Semesterwochenstunden belegt werden kann. Dafür sind aber im Rahmen des »Lehrer-Masters« noch weitere sechs Semesterwochenstunden im fachbezogenen Teil Katholische Religion vorgesehen.

Für den Bachelor »Katholische Theologie« sind nach §5 Abs.4 des *Fachbezogenen Besonderen Teils zur Prüfungsordnung für den 2-Fächer-Bachelor-Studiengang* das Latein und das Graecum oder entsprechende fachbezogene Kenntnisse nachzuweisen.

Tabelle 7.10.: Studienplan für »Katholische Theologie/Katholische Religion« als Kernfach im 2-Fächer-Bachelor in Osnabrück

MODUL	UMFANG
Studieneinführung	7 SWS
Biblisch-historische Grundlagen	6 SWS
Systematische Theologie	6 SWS
Praktische Theologie	6 SWS
Gott - Glaube - Religion(en)	4 SWS
Christologie und Anthropologie	4 SWS
Heiliger Geist – Kirche – Christliche Praxis	4 SWS
Kultur - Welt - Gesellschaft	4 SWS
Wahlmodul Schwerpunkt	4 SWS
Insgesamt	45 SWS

Der katholische Studiengang ist bedeutend weniger Bibel-lastig als die evangelische Theologie und behandelt dafür stärker systematische und praktische theologische Themenbereiche. Ein gesondertes Modul Religionswissenschaft existiert jedoch gar nicht, ebenso wenig wie Religionspädagogik oder -didaktik. Auch hier ist wohl auf den »Lehrer-Master« zu verweisen, in dem auch noch weitere theologische Anteile enthalten sind.

7.1.4. Frankfurt

Die Universität Frankfurt hat zum Sommer 2003 einen vom türkischen Präsidium für religiöse Angelegenheiten (*Diyanet İşleri Başkanlığı*) finanzierten Stiftungslehrstuhl für islamische Religion eingerichtet, der am Fachbereich Evangelische Theologie angesiedelt ist, wo auch die Martin-Buber-Stiftungsprofessur für jüdische Religionsphilosophie seinen Sitz hat. Im neuen Stiftungsvertrag mit Diyanet vom 8. März 2005 wurde die langfristige Finanzierung einer Stiftungsprofessur und einer weiteren Stiftungsgastprofessur für Islamische Religion an der Universität Frankfurt vereinbart,⁵¹ wobei die zweite Professur seit Oktober 2005 mit dem Ankaraner Theologen Tahsin Gürkün besetzt ist. Die

⁵¹Vgl. *Stiftungsprofessur »Islamische Religion« für die Universität*. Pressemitteilung der Universität Frankfurt, 8. März 2005 (<http://www.uni-frankfurt.de/org/litg/admin/muk/pm2005/0305/050/index.html>) – Zugriff am 20. Juli 2005.

Stiftungsprofessur wurde erst im Sommer 2006 neu mit einem weiteren Theologen aus Ankara, Ömer Özsoy, besetzt.

Laut früherem Lehrstuhlinhaber Mehmet Emin Köktaş sollen im von ihm ausgearbeiteten Studiengang »islamische Religionswissenschaft« (*sic*) sowohl islamische Theologen als auch Religionslehrer ausgebildet werden,⁵² obwohl der Studiengang keine religionspädagogischen Anteile enthält und für Hessen – nach bisherigem Kenntnisstand – auch kein IRU geplant ist.⁵³⁵⁴

Im Jahr 2005 wurde die von Köktaş ausgearbeitete Studienordnung verabschiedet, und zum Sommersemester 2005 kann das Magisterstudium »Islamische Religionswissenschaft« aufgenommen werden. Als einzige Universität bietet Frankfurt ein grundständiges Studium über acht Semester. Dabei stellt »Islamische Religionswissenschaft« einen Teilstudiengang innerhalb des Magisterstudiengangs für das Fach »Religionswissenschaft und Religionsgeschichte« dar.⁵⁵⁵⁶

Studienplan Islamische Religionswissenschaft

Laut Studienordnung⁵⁷ muß »Islamische Religionswissenschaft« als Hauptfach in Kombination mit dem Studiengang »Jüdisch-Christliche Religionswissenschaft« (*sic*) als zweites Hauptfach oder als Nebenfach studiert werden; empfohlen ist bei der Wahl Jüdisch-Christlicher Religionswissenschaft als Nebenfach eine weitere Kombination mit Pädagogik, Soziologie, Europäischer Kulturanthropologie oder Orientalistik. Nicht möglich ist die Kombination mit Vergleichender Religionswissenschaft.⁵⁸ Im Zuge der derzeitigen Umstellung an der Universität Frankfurt auf BA/MA-Abschlüsse, wird momentan auch ein entsprechender neuer Studienplan erarbeitet, der jedoch noch nicht vorliegt.⁵⁹

Fortsetzung folgt

⁵²So in seinem Vortrag auf der Fachtagung »Auf dem Weg zum Islamischen Religionsunterricht in Deutschland« in Stuttgart-Hohenheim am 21.–22. Februar 2005. In der Studieninformation für Studierende heißt es: »Tätigkeit als Fachkraft für islamische Religion, Schulwesen (insb. Grund-, Haupt- und berufl. Schulen)« (http://www.evtheol.uni-frankfurt.de/download/sto_isl_rw_dt.pdf).

⁵³Allgemein dazu: TOEPFER, STEFAN: »Konzipiert in Frankfurt, finanziert in Ankara. Islamkundlicher Studiengang in Hessen / Zusammenarbeit mit der Türkei«. *FAZ*, 22. Januar 2005, 6; und TOEPFER, STEFAN: »Frankfurter Islam-Studium etabliert sich«. *FAZ*, 13. Dezember 2005, 48.

⁵⁴Siehe dazu den Abschnitt dazu on page 74.

⁵⁵Vgl. *Stiftungsprofessur »Islamische Religion« für die Universität*.

⁵⁶Zusätzlich wurde 2009 am inzwischen umbenannten Institut für Studien der Kultur und Religion des Islam ein Bachelorstudiengang »Islamische Religion« eingeführt. Für Informationen siehe <http://www.uni-frankfurt.de/fb/fb09/islam/index.html>.

⁵⁷HESSISCHES MINISTERIUM FÜR WISSENSCHAFT UND KUNST: »Studienordnung für den Teilstudiengang Religionswissenschaft und Religionsgeschichte mit Abschluss Magister Artium/Magistra Artium (M. A.) im Hauptfach an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main vom 4. Februar 2004«. *Staatsanzeiger für das Land Hessen*, 28. Februar 2005 (9), 874–883.

⁵⁸A. a. O., 877 f.

⁵⁹Gespräch mit Ömer Özsoy, 3. April 2008.

Fortsetzung

STUDIENFACH

UMFANG

Tabelle 7.11.: Studienplan für den Magister-Studiengang »Islamische Religionswissenschaft« in Frankfurt

STUDIENFACH	UMFANG
Grundstudium (1.–4. Semester)	Gesamt 32 SWS
Übung: Praxisprojekt	2 SWS
Kurs: Koranarabisch	4 SWS
Koranwissenschaft	6 SWS
Hadithwissenschaft	4 SWS
Grundlagen des Islam	2 SWS
Islamisches Recht	2 SWS
Grundlagen des Islam	2 SWS
Islamisches Recht	2 SWS
Geschichte des Islam	2 SWS
Religionssoziologie des Islam	2 SWS
Religiöse Richtungen im Islam	2 SWS
Islam im interreligiösen Dialog	2 SWS
Hauptstudium (5.–8. Semester)	24 SWS
Islamische Glaubenslehre	4 SWS
Islamisches Recht	4 SWS
Islamische Philosophie und Ethik	4 SWS
Religiöse Bildung	2 SWS
Koranwissenschaft	2 SWS
Hadithwissenschaft	2 SWS
Geschichte des Islam	2 SWS
Religionssoziologie des Islam in Europa	2 SWS
Islam im interreligiösen Dialog	2 SWS
Wahlpflicht	
Islamische Religionswissenschaft aus zwei der folgenden Gebiete: Religionsphilosophie, Religionssoziologie, Religiöse Bildung und Islamische Glaubenslehre	8 SWS
Freies Studium	8 SWS
Gesamt: 72 SWS	

Dieser Studienplan setzt sich von den vorhergehenden Studienplänen für islamische Religionspädagogik naturgemäß ab, da seine Zielsetzung offensichtlich in eine andere Richtung geht. Das Studium vermittelt eher einen Querschnitt durch die klassischen islamischen Wissenschaften. Damit ist er möglicherweise noch viel näher am universitären Bildungsauftrag verhaftet, der weniger Berufsausbildung als Bildung zum Menschen beinhaltet. In Verbindung mit der derzeitigen, rationalistischen und religionswissenschaftlichen Herangehensweise Ömer Özsoys an theologische und exegetische Fragestellungen, ausgehend von der Ankaraner Schule⁶⁰, sind hier durchaus neue Impulse zu erwarten.

⁶⁰Siehe dazu KÖRNER, FELIX: *Revisionist Koran Hermeneutics in Contemporary Turkish University Theology. Rethinking Islam*. Würzburg, 2005.

7. Lehrstühle für islamische Religionspädagogik

Insgesamt hat dieser Studienplan vielmehr Ähnlichkeit mit dem für ein theologisches Studium, als beispielsweise mit dem nachfolgenden für jüdisch-christliche Religionswissenschaft.

Jüdisch-christliche Religionswissenschaft

Ebenfalls am Fachbereich Evangelische Theologie ist der Studiengang jüdisch-christliche Religionswissenschaft im Schwerpunkt »Religion im Dialog« neben der Vergleichenden und der Islamischen Religionswissenschaft angesiedelt. Der nachstehende Studienplan ist ein Bereich des Teilstudiengangs Religionswissenschaft und Religionsgeschichte mit Abschluß Magister Artium.⁶¹

Tabelle 7.12.: Studienplan für den Magister-Studiengang »Jüdisch-Christliche Religionswissenschaft« in Frankfurt

STUDIENFACH	UMFANG
Grundstudium (1.–4. Semester)	Gesamt 32 SWS
Übung: Praxisprojekt Religion	2 SWS
Vergleichende Religionswissenschaft	2 SWS
Jüdische Religion	4 SWS
Christliche Religion	4 SWS
Religionsphilosophie	4 SWS
Systematische Religionswissenschaft	2 SWS
Religionsgeschichte	2 SWS
Religionsphänomenologie	2 SWS
Islamische Religion	2 SWS
Freie Wahl	4 SWS
Hauptstudium (5.–8. Semester)	24 SWS
Jüdische Religion	4 SWS
Christliche Religion	4 SWS
Islamische Religion	4 SWS
Religionsgeschichte oder -phänomenologie	4 SWS
Religionsphilosophie	4 SWS
Wahlpflicht	
Jüdisch-Christliche Religionswissenschaft aus zwei der folgenden Gebiete:	
Jüdische Religion, Christliche Religion und Religionsphilosophie	8 SWS
Freies Studium	8 SWS
	Gesamt: 72 SWS

⁶¹HESSISCHES MINISTERIUM FÜR WISSENSCHAFT UND KUNST, 877 f.

7.1.5. Baden-Württemberg

Im Vorfeld des Modellversuches islamischer Religionsunterricht, der im Schuljahr 2006/2007 an zwölf Grundschulen begonnen wurde⁶², hat Baden-Württemberg muslimische Lehrer, die schon im Schuldienst tätig waren, unter der Ägide der Pädagogischen Hochschule Karlsruhe »recht dürftig«⁶³ fortgebildet. Im Wintersemester 2007/2008 wurden dann an drei Standorten Studiengänge zur Ausbildung islamischer Religionslehrer eingerichtet. An den Pädagogischen Hochschulen Karlsruhe, Ludwigsburg und Weingarten wurden jeweils halbe Stellen eingerichtet, die zumindest in zwei Fällen, nämlich Ludwigsburg und Weingarten, mit abgeordneten Lehrerinnen aus dem Schulversuch besetzt wurden.

Studienordnung Islamische Theologie und Religionspädagogik

Unter Mitarbeit muslimischer Theologen wurde eine Studienordnung erarbeitet, die bis zum Ende des Schulversuchs mit repräsentativen Vertretern einer oder mehrerer islamischer Religionsgemeinschaften abgestimmt werden soll. Die Studienordnung für das Erweiterungsstudium »Islamische Theologie und Religionspädagogik« ist bislang auf zwölf Semesterwochenstunden ausgelegt, soll aber bei fester Etablierung auf 18 Semesterwochenstunden ausgeweitet werden.⁶⁴ Im Gegensatz zu den anderen Standorten für islamische Religionslehrausbildung wurde der Studienplan nicht an den jeweiligen Hochschulen entwickelt, sondern auf Landesebene und ist für alle Standorte gleichermaßen anzuwenden.

Überraschend erscheint die mit zwölf Semesterwochenstunden geringe Stundenzahl, die auch bei den christlichen Religionspädagogiken als problematisch erachtet wird. So wird bemängelt, daß die damit vorgeschriebenen, wenigen Lehrveranstaltungen eines solchen Drittfach-Studiums, als sogenanntes »affines Fach«, kaum zur Ausbildung »halbwegs qualifizierter Religionslehrkräfte« genügen.⁶⁵

Andererseits kann positiv argumentiert werden, daß der Umfang des Studienplanes an den Kapazitäten der Studierenden ausgerichtet ist und nicht an dem was sie lernen sollten, was aber dem Trend zum Kerncurriculum widerspricht und am Niveau der Bildungsstandards – zumindest im Fach islamischer Religionsunterricht – zweifeln läßt.

Die zwei Module des Erweiterungsstudienganges für das Lehramt an Grund- und Hauptschulen sind in einer Regelstudienzeit von zwei Semestern zu absolvieren. Bislang werden die Veranstaltungen parallel zum Lehramtstudium besucht.

⁶²Vgl. Kap. 5.2.5 on page 72.

⁶³So GRÜMME, BERNHARD & MANFRED L. PIRNER: »Religion unterrichten in Baden-Württemberg«. *TheoWeb. Zeitschrift für Religionspädagogik*, 5 (2006) 2, 204.

⁶⁴Vgl. <http://www.ph-ludwigsburg.de/6423.1.html> – Zugriff am 25. 3. 2008. Bislang sind nur am dortigen Standort Informationen frei zugänglich.

⁶⁵Vgl. GRÜMME & PIRNER, 208, die beispielsweise generell das Fehlen von Religionswissenschaften in den religionspädagogischen Studiengängen bemängeln.

Tabelle 7.13.: Studienordnung Erweiterungsstudiengang »Islamische Theologie und Religionspädagogik« in Baden-Württemberg

MODUL	UMFANG
Modul 1: Grundlagen	6 SWS
Koran und Koranauslegung	2 SWS
Arabische Fachbegriffe	2 SWS
Islamische Glaubenslehre	2 SWS
Modul 2: Spezialbereiche	6 SWS
Sira, Sunna und Hadith	2 SWS
Islamische Ethik	2 SWS
Grundlagen islamischer Religionspädagogik	2 SWS
Insgesamt	12 SWS

Mit nur jeweils zwei Semesterwochenstunden pro Modul und insgesamt zwölf Semesterwochenstunden Studienumfang ist der Erweiterungsstudiengang an den drei pädagogischen Hochschulen mit Abstand das knappste Studienangebot. Zwar werden mit Koran, Hadith, Prophetengeschichte, Glaubenslehre, Ethik und Religionspädagogik einige elementare Themenbereiche angerissen, doch kann in diesen Einführungsveranstaltungen nur Anstoß und Anleitung zum Weiterlernen angeboten werden. Größeren Sinn ergibt sich eigentlich nur in Verbindung mit einem kontinuierlichen Weiterbildungsangebot, das noch zu entwickeln und etablieren sein wird. Wegen der zudem schmalen Personalausstattung stellt sich jedoch die Frage wo und von wem diese Weiterbildungen angeboten werden sollen.

Studienpläne evangelische und katholische Theologie

In gleichem Umfang werden auch die christlichen Theologien für das Lehramt in Grund- und Hauptschule als »affines« Drittfach angeboten, d. h. nach Abschluß des Grundstudiums parallel zum Hauptstudium.

Tabelle 7.14.: Studienplan »Evangelische Theologie Grund- und Hauptschule« als affines Fach in Baden-Württemberg

MODUL	UMFANG
Modul 1 = Basismodul	6 SWS
Einführung Altes Testament	2 SWS
Einführung Dogmatik	2 SWS
Einführung Kirchengeschichte	2 SWS
Modul 2	6 SWS
Einführung Neues Testament	2 SWS
Einführung theologische Ethik	2 SWS
Einführung Religionspädagogik / -didaktik	2 SWS
Insgesamt	12 SWS

Tabelle 7.15.: Studienplan »Katholische Theologie Grund- und Hauptschule« als affines Fach in Baden-Württemberg

MODUL	UMFANG
Modul 1 = Basismodul	6 SWS
Einführung Altes Testament	2 SWS
Einführung Dogmatik	2 SWS
Einführung Religionspädagogik	2 SWS
Modul 2	6 SWS
Einführung Neues Testament	2 SWS
Einführung Theologische Ethik	2 SWS
Einführung Didaktik des Religionsunterrichts	2 SWS
Insgesamt	12 SWS

Die beiden Studienpläne für evangelische beziehungsweise katholische Theologie sind einander sehr ähnlich, wenn auch der evangelische Studienplan, wohl mit Rücksicht auf Reformationsgeschichte, Religionspädagogik und -didaktik in einem Modul zusammenlegt, während beide Fächer im Studienpan katholische Theologie zwei getrennte Module ausmachen.

Auch der Vergleich mit dem Studienplan islamische Theologie/Religionpädagogik zeigt große strukturelle Gemeinsamkeiten. In diesem Fall ist der geringere Umfang der Religionspädagogik dem Modul Arabische Fachbegriffe geschuldet, in dem Grundkenntnisse des Koran-Arabischen und arabischer Fachtermini vermittelt werden soll.

Durch die zentrale Studienplanentwicklung und Verankerung in der Lehramtsprüfungsordnung für Grund- und Hauptschulen (GHPO I) ist eine starke Vereinheitlichung eingetreten.

7.1.6. Weitere

In Hamburg wird seit etwa 2001 die Einrichtung eines Lehrstuhls *Islamische Theologie* im Rahmen einer »Akademie der Weltreligionen« diskutiert, wobei seither, wohl in erster Linie wegen fehlender Finanzmittel, wenig zur Umsetzung geschehen ist.⁶⁶ Es wurde zwar mittlerweile ein Interdisziplinäres Zentrum »Weltreligionen im Dialog« gegründet, an dem möglicherweise in Zukunft auch islamische Theologie mit einer Professur vertreten sein soll, jedoch befindet sich dies noch in einem frühen Planungsstand, so daß ich diesen Fall außen vor lasse.

7.1.7. Jüdische Religionslehre an der Hochschule für Jüdische Studien in Heidelberg

Mit dem Wintersemester 2001/2002 wurde der Studiengang für Religionslehrer mit dem Abschluss des Staatsexamens an der Hochschule für Jüdische Studien in Heidelberg eingerichtet.⁶⁷ Die Hochschule selbst wurde im Jahre 1979 gegründet und wurde 1981 durch

⁶⁶Zur Hamburger Debatte siehe NEUMANN, URSULA (Hg.): *Islamische Theologie – Internationale Beiträge zur Hamburger Debatte*. Hamburg, 2002.

⁶⁷<http://www.hfjs.uni-heidelberg.de/studium/index.html>

7. Lehrstühle für islamische Religionspädagogik

das Land Baden-Württemberg anerkannt. Durch acht Lehrstühle und ebenso vielen Assistenzstellen werden die Fächer Bibel und jüdische Bibelauslegung; Talmud, Codices und rabbinische Literatur; Geschichte des jüdischen Volkes; Hebräische Sprachwissenschaft; Jüdische Philosophie und Geistesgeschichte; Hebräische und jüdische Literatur; Jüdische Kunst; Praktische Religionslehre sowie Jüdische Religionspädagogik und -didaktik⁶⁸ vertreten. Mögliche Abschlüsse sind bisher Magister Artium in Jüdischen Studien, seit dem Wintersemester 2001/2002 Staatsexamen und eine Rabbinerausbildung. Vermutlich ab 2007/2008 werden Bachelor of Arts (B. A.) Abschlüsse für Jüdische Studien und Rabbinatsstudien angeboten, sowie verschiedene Masterprogramme.⁶⁹

Das Lehramt »Jüdische Religionslehre« für Gymnasium kann sowohl in zehn Semestern als Hauptfach studiert werden, wie auch im Beifach, wobei das Hauptfach an der Universität Heidelberg studiert wird. Im folgenden wird der Studienplan für Jüdische Religionslehre als Beifach gemäß Verordnung des Kultusministeriums zur Änderung prüfungsrechtlicher Vorschriften für das Lehramt an Gymnasien vom 22. Juli 2002 dargestellt.⁷⁰

Tabelle 7.16.: Studienplan für »Jüdische Religionslehre« als Beifach in Heidelberg

STUDIENFACH	UMFANG
Hebräischkurs für Nebenfachstudenten je 1 Proseminar Bibel und jüdische Bibelauslegung Talmud, Codices und rabbinische Literatur Geschichte des jüdischen Volkes Ein Hauptseminar im Fach Bibel und jüdische Bibelauslegung	
Pädagogischen Studien Je ein Hauptseminar Einführung in die Pädagogik/Schulpädagogik Einführung in die Pädagogische Psychologie Zwei Seminare zur Vertiefung ausgewählter Problembereiche: Schule als Institution Schule in ihrem sozial-kulturellen Umfeld die Lehrkraft und ihre Kompetenzen Strukturen und Organisationsformen von Lehr- und Lernprozessen	
Ethisch-Philosophischen Grundlagenstudiums Eine interdisziplinär ausgerichtete Lehrveranstaltung zu ethisch-philosophischen Grundfragen Eine Lehrveranstaltung zu fach- bzw. berufsethischen Fragen	
Insgesamt	45 SWS

⁶⁸KROCHMALNIK, DANIEL: »Zeit ist's ...« *Mussaf. Magazin der Hochschule für Jüdische Studien*, 2005 (1), 7–9.

⁶⁹<http://www.hfjs.uni-heidelberg.de/studium/studiengaenge/>.

⁷⁰Veröffentlicht im Gesetzblatt Baden-Württemberg Nr. 9/2002 vom 20. August 2002, Seite 342 ff. Jüdische Religionslehre. Vgl. auch die Verordnung des Kultusministeriums über die Wissenschaftliche Staatsprüfung für das Lehramt an Gymnasien (Wissenschaftliche Prüfungsordnung) vom 13. März 2001.

Auch der Studienplan für jüdische Religionslehre ist den gesetzlichen Zwängen der baden-württembergischen Lehramtsprüfungsordnung unterworfen, was sich besonders in den allgemein festgelegten Anteilen in pädagogischen und ethisch-philosophischen Studien niederschlägt. Entsprechend der großen Bedeutung, die dem Hebräischen auch im Schulunterricht zukommt, nimmt auch der Hebräischkurs viel Raum ein. Besondere Betonung liegt auch auf dem Modul Bibel und jüdische Bibelauslegung.

7.2. Österreich

Lehrerausbildung für Primar- und Sekundarstufe I hat in Österreich bislang noch an Pädagogischen Akademien stattgefunden. Für Religionslehrer wurde dies an Religionspädagogischen Akademien (RPA) geleistet. Diese wurden von den jeweiligen Kirchen und Religionsgemeinschaften betrieben, so daß sechs katholische RPAs bestanden, und jeweils eine evangelische, jüdische und islamische RPA. Die Umsetzung der Bologna-Erklärung von 1999 in der österreichischen Lehrerausbildung, womit in erster Linie die Einführung von BA und MA Abschlüssen zur besseren internationalen Vergleichbarkeit einhergeht, führte in der Folge zum Bundesgesetz über die Studien an Akademien und über die Schaffung von Hochschulen für pädagogische Berufe, BGBl I 1999/94 (Akademien-Studiengesetz 1999 – AStG), das überleiten sollte von der bisherigen Religionslehrerausbildung an Akademien zur pädagogischen Hochschulausbildung.⁷¹ Mit dem Hochschulgesetz 2005⁷² wurden schließlich die rechtlichen Rahmenbedingungen für die neuen Ausbildungsstrukturen gelegt. Bisheriger Schlußpunkt dieser Bologna-Umsetzung ist nun die Einrichtung einer Kirchlichen Pädagogischen Hochschule (KPH) in Wien, an der ein sechssemestriges Studium für die Ausbildung von Religionslehrern für Pflichtschulen angeboten wird für Katholische, Evangelische, Orthodoxe, Orientalisch-Orthodoxe und Altkatholische Religion, das mit dem akademischen Grad »Bachelor of Education« (BEd) abschließt. Nicht angeschlossen haben sich die islamische und die jüdische RPA. Diese haben im Jahr 2007 jeweils einen sogenannten Privaten Studiengang für das Lehramt für islamische beziehungsweise jüdische Religion an Pflichtschulen eingeführt, aber ihre bisherigen organisatorischen Strukturen im Großen und Ganzen beibehalten.

Die aktuelle Studienplanentwicklung ist in den rechtlichen Rahmen sowohl des Hochschulgesetzes 2005 wie auch der Hochschul-Curriculaverordnung⁷³ eingebunden, der die Modularisierung und die Studienfachbereiche auch hinsichtlich der Credits gemäß ECTS festlegt. Damit wird die schon bestehende Kombination von Humanwissenschaften, Fachwissenschaften und Fachdidaktiken, Schulpraktischen Studien und ergänzenden Studien beibehalten und in ihrem Umfängen festgelegt. So sind insgesamt 180 Credit Points zu erzielen, was einem Umfang von 164 Semesterwochenstunden entspricht, von denen ein Teil als »betreute Studienanteile«, d. h. Fernstudium oder »elektronische Lernumgebungen«⁷⁴, absolviert werden können. Für die ECTS-Credits wird auch der Umfang des Selbststudiums berechnet und einbezogen. Das Prinzip des Ein-Fach-Lehrers wird aber weiterhin beibehalten.

⁷¹Vgl. AStG, § 1.

⁷²Bundesgesetz über die Organisation der Pädagogischen Hochschulen und ihre Studien, BGBl I 2005/30.

⁷³Verordnung der Bundesministerin für Bildung, Wissenschaft und Kultur über die Grundsätze für die nähere Gestaltung der Curricula einschließlich der Prüfungsordnungen (Hochschul-Curriculaverordnung – HCV), BGBl II 2006/495.

⁷⁴Gemäß Hochschulgesetz 2005, § 37.

7.2.1. Islamische Religionspädagogische Akademie Wien

Die Ausbildung für die Lehrkräfte für IRU war ab Einführung des Unterrichts 1982/ 1983 für mehr als 15 Jahre ungeregt, bis im April 1998 die Islamische Religionspädagogische Akademie (IRPA) vom zuständigen Bundesministerium für Unterricht und kulturelle Angelegenheiten genehmigt wurde und zum Wintersemester 1998/99 ihr Studienangebot zum Diplompädagogen für das Lehramt für islamische Religion an Volksschulen, Hauptschulen, Sonderschulen und Polytechnischen Schulen aufnahm. Leiter ist seit Beginn der aus Ägypten stammende Elsayyed Elshahed, der lange Zeit in Saudi-Arabien unterrichtet hatte und auch mit der ägyptischen Al-Azhar verbunden ist.

Die IRPA ist für die IGGiÖ auch für die Anerkennung von Imamen und Seelsorgern in Österreich zuständig, indem sie deren Ausbildung und Qualifizierung überprüft.⁷⁵

Ein Nebeneffekt der oben angesprochenen aktuellen Umstrukturierungen in der Lehramtsausbildung war, daß im Zeitraum der Entstehung dieser Arbeit seit 2004 an der IRPA drei Studienpläne im Einsatz waren. An diesen läßt sich durchaus eine Entwicklung ablesen läßt, wie wir im folgenden sehen werden.

Studienpläne Lehramt für den islamischen Religionsunterricht

Das Studium an der IRPA ist, anders als die Aufbau- und Erweiterungsstudiengänge in Erlangen, Münster und Osnabrück, mit sechs Semestern als grundständiges Studium konzipiert, wobei im Zweifelsfalle noch Vorstudien zum Erwerb ausreichender Arabisch- und guter Deutschkenntnisse beziehungsweise der Studienberechtigungsprüfung, falls keine Matura vorliegt, vorab zu absolvieren sind.⁷⁶

Wegen des jeweils großen Umfangs der Studienpläne werden primär die fachwissenschaftlichen und fachdidaktischen Anteile dargestellt, wohingegen in den Studienfachbereichen Humanwissenschaften und Schulpraktische Studien, die sehr große Überschneidungen aufweisen und teils auch gemeinsam an der Pädagogischen Akademie des Bundes (PädAk)⁷⁷ unterrichtet werden, nur konfessionelle Besonderheiten dargestellt werden sollen.

Tabelle 7.17.: Studentafel der Islamischen Religionspädagogischen Akademie (IRPA) in Wien 1999

STUDIENFACH	UMFANG
Humanwissenschaften	40 SWS
Islamische Religionspädagogik	6 SWS
Islamische Kultur und Philosophie	2 SWS
Islamische Geschichte	4 SWS

Fortsetzung folgt

⁷⁵SCHAKFEH, ANAS: ›Österreich: Islamischer Religionsunterricht an österreichischen Schulen‹. Frankfurt a. M., 2001, 202.

⁷⁶Vgl. *Islamische Religionspädagogische Akademie (IRPA) in Wien*. 2005 (<http://www.irpa.ac.at/Geschichte.htm>) – Zugriff am 17. 11. 2006, 2.

⁷⁷Bis zum Ende des Sommersemesters 2007; mit der Umstellung auf die neuesten Studienpläne und der Umstrukturierung in eine KPH und Private Studiengänge werden zukünftige islamische Religionslehrer in den Räumen der IRPA von Dozenten der Pädagogischen Hochschule in Wien unterrichtet (Gespräch mit dem Leiter der IRPA, Alsayyed Alshahed, am 28. März 2008 in Zürich).

7. Lehrstühle für islamische Religionspädagogik

<i>Fortsetzung</i>	
STUDIENFACH	UMFANG
Vergleichende Religionswissenschaft	2 SWS
Islamologische Fachwissenschaften	59 SWS
Quran-Rezitation	2 SWS
Spirituelle Musik	2 SWS
Usulul-fiqh	6 SWS
Fiqh 1 / Fiqhul-ibadat	3 SWS
Fiqh 2 / Familienrecht	4 SWS
Fiqh 3 / Mu'amalat	3 SWS
Fiqh-Regeln	2 SWS
Fiqh-Theorien	2 SWS
Vergleichender Fiqh	2 SWS
Einführung in die Shari'a	3 SWS
Al-achlaq / Islamische Werte	3 SWS
Ulumul-quran/Quranwissenschaften	4 SWS
Ulumul-hadith/Hadithwissenschaften	1 SWS
Hadithe/ Memo. + Interpretation	5 SWS
Tafsir	6 SWS
'Aqida	4 SWS
Fiqhus-sira	2 SWS
Fachdidaktik & Spezielle Didaktiken	18 SWS
Fachdidaktik der islamologischen Wissenschaften	8 SWS
IRU-Didaktik an VorS & VS	4 SWS
IRU-Didaktik an HS, PS, BS	4 SWS
IRU-Didaktik an S.-Schulen	2 SWS
Ergänzende Studien	22 SWS
Arabisch Fachsprache	14 SWS
Kalligraphie	1 SWS
Einführung in das wissenschaftliche Arbeiten	1 SWS
Schulpraktische Studien	25 SWS
Gesamt: 164 SWS	

Als Unterrichtssprachen dienen sowohl Deutsch (104 SWS) wie auch Arabisch (34 SWS) und auch beide kombiniert (26 SWS).⁷⁸

Zum Wintersemester 2005/06 ist ein neuer Studienplan als Übergangsregelung vom AStG zum neuen Hochschulgesetz 2005 in Kraft getreten.

Tabelle 7.18.: Stundentafel der Islamischen Religionspädagogischen Akademie (IRPA) in Wien 2005

STUDIENFACH	UMFANG
Humanwissenschaften	36 SWS
Islamische Religionspädagogik	6 SWS
Interkulturelle Pädagogik	2 SWS

Fortsetzung folgt

⁷⁸Vgl. SCHAKFEH, ANAS: ›Islam in der Lehrerbildung in Österreich‹. Bonn, 2003 (<http://www.kmk.org/doc/publ/Lerngemeinschaft.pdf>), 49.

<i>Fortsetzung</i>	
STUDIENFACH	UMFANG
Vergleichende Religionslehre	2 SWS
Islamwissenschaften	62 SWS
Koranrezitation	6 SWS
Methodologie des islamischen Rechts (Usul l-Fiqh)	4 SWS
Didaktik des islamischen Rechts (Fiqh)	2 SWS
Islamisches Recht (Fiqh)	6 SWS
Einführung in die qur'anischen Geschichten	2 SWS
Qur'anwissenschaften (Ulumu l-Qur'an)	4 SWS
Hadithwissenschaften (Ulumu l-Hadith)	6 SWS
Tafsir – Qur'anauslegung	6 SWS
Didaktik des Qur'ans	2 SWS
Didaktik des Hadithes	2 SWS
Systematische Theologie (Aqida)	2 SWS
Islamische Morallehre	4 SWS
Biographie des Propheten	2 SWS
Rhetorik	4 SWS
Fachdidaktik & Spezielle Didaktik	12 SWS
Didaktik des IRU an Volksschulen	3 SWS
Didaktik des IRU an Hauptschulen	3 SWS
Didaktik des IRU an Sonderschulen	4 SWS
Didaktik des IRU an Berufsschulen	2 SWS
Schulpraktische Studien	Gesamt 24 SWS
Islamische Gemeindearbeit (Da'wa)	4 SWS
Ergänzende Studien	Gesamt 30 SWS
Politischer und sozialer Bereich	6 SWS
Persönlichkeitsbildender Bereich	4 SWS
Spiritualität im Unterricht	1 SWS
Kreatives Gestalten	2 SWS
Erziehung der Seele (Musik)	1 SWS
Bereich der Information und Kommunikation	9 SWS
IRU in Europa	1 SWS
Einführung in d. wiss. Arbeiten	2 SWS
Moderation und Präsentation	11 SWS
Sprachen	1 SWS
Arabisch	10 SWS
Gesamt: 164 SWS	

Eine Besonderheit des aktuellen Studienplans für das Lehramt islamische Religion ist die strikte Zuordnung der 45 (!) Module im Studienablauf zugunsten einer Kombination der Studienfachbereiche in den jeweiligen Modulen. Es ist in der Folge kaum mehr möglich, einzelne Module anhand des Curriculums einem Fachbereich zuzuordnen. Es soll jedoch versucht werden, sie nach ihren Schwerpunkten zu ordnen; kleinere Anteile (0,5 SWS) an schulpraktischen Studien werden hierbei nicht extra aufgeführt, obwohl die Verzahnung von Wissenschaft und Praxis in den Studienplänen der österreichischen Pädagogischen Akademien insgesamt positiv hervorzuheben ist.

7. Lehrstühle für islamische Religionspädagogik

Tabelle 7.19.: Curriculum des Privaten Studiengangs für das Lehramt für Islamische Religion an Pflichtschulen 2007

MODUL	UMFANG
Studieneingangsphase	8,25
Humanwissenschaft	35 SWS
Wiss. Forschungsmethodik	1,5
Interreligiöses Lernen	1,5
Vergleichende Religionslehre	2,5
Islamische Religionspädagogik	3
Ethik und Spiritualität	2
Fachwissenschaft	60 SWS
Qur'an lesen und verstehen	7,5
Religion im Alltag	4
Quellen- und Rechtsverständnis	7,5
Grundlagen der Hadithwissenschaft	3,5
Islamische Denkrichtungen	2,5
Qur'an lesen und verstehen	4
Monotheismus im Islam	3
Qur'anische Geschichten	1,5
Islam. Kulturgeschichte	3
Hermeneutik der Proph. Tradition	3
Interreligiöses Lernen	2
Islamische Rhetorik	2
Schulstufenorientierte Religionspraxis	3
Muslime in Europa	5,5
Ethik und Spiritualität	1
Menschenbild im Islam	2,5
Europ. Islamforschung	2,5
Umwelt und Nachhaltigkeit im Islam	1,5
Fachdidaktik	25,75 SWS
Islam wahrnehmen und erleben	4,75
Qur'anische Geschichten	1
Islam. Kulturgeschichte	1,5
Qur'an und Gesellschaft/SPS	3,5
Schulstufengerechte Hadith- und Qur'antexte	3,5
Ethik und Spiritualität	2
Kreativität	2,5
Philosophieren mit Kindern/ SPS	2,5
Päd. Soziologie	1,5
Umwelt und Nachhaltigkeit im Islam	1
Umgang mit Auffälligkeiten (Sonderschulpädagogik)	1,5
Ergänzende Studien	11 SWS
Gemeindepädagogik	4
Schulpraktische Studien	20 SWS
Islam wahrnehmen und erleben	4
Monotheismus im Islam	1,5

Fortsetzung folgt

<i>Fortsetzung</i>	
MODUL	UMFANG
Qur'anische Geschichten	1,5
Qur'an und Gesellschaft/SPS	2
Islamische Rhetorik	1,5
Philosophieren mit Kindern/SPS	1,5
Wiss. Forschungsmethodik	1,5
Bachelorseminar	4
Bachelor	
Gesamt: 164 SWS	

Wenn man die drei Studienpläne der IRPA seit ihrer Eröffnung betrachtet, läßt sich eine zunehmende Professionalisierung ausmachen, die sich beispielsweise in der Terminologie niederschlägt. Während der erste Studienplan von 1999 noch sehr den arabischen Bezeichnungen der einzelnen Disziplinen der islamischen Wissenschaften verhaftet ist, rücken diese arabischen Begriffe im Studienplan von 2005 nur noch erläuternd an die zweite Stelle, um etwa zu erklären, daß mit islamischem Recht *fiqh* gemeint ist; in den meisten Fällen fallen sie schon ganz weg. Im jüngsten Studienplan sind nur noch Qur'an und Hadith als arabische Worte enthalten. Zudem ist festzuhalten, daß der Bereich islamisches Recht, der im Lehrplan von 1999 noch sehr prominent war, mit jeder Revision des Curriculums in den Hintergrund gerückt ist.

7.2.2. Evangelische Religionspädagogische Akademie (ERPA)

Tabelle 7.20.: Studententafel der Evangelische Religionspädagogischen Akademie (ERPA) in Wien 2004

STUDIENFACH	UMFANG
Humanwissenschaften	43 SWS
Spezielle Religionspädagogik	6 SWS
Theologische Fachwissenschaften, Fach- und spezielle Didaktiken	70 SWS
Altes Testament	5 SWS
Neues Testament	5 SWS
Kirchengeschichte, Konf. und Ökumene	6 SWS
Religionswissenschaft und interreligiöse Begegnung	4 SWS
Einführung in die Theologie	2 SWS
Einführung in biblische Geschichten	4 SWS
Seelsorge	2 SWS
Kirchenrecht	1 SWS
Dogmatik	5 SWS
Ethik, Sozialethik und Diakonie	5 SWS
Liturgik	1 SWS
Kirchenlied	2 SWS
Gemeindepädagogik	8 SWS

Fortsetzung folgt

7. Lehrstühle für islamische Religionspädagogik

Fortsetzung

STUDIENFACH	UMFANG
Fachdidaktik der theologischen Fachwissenschaften	6 SWS
Didaktik des evang. Rel.unterrichts an Volksschulen	4 SWS
Didaktik des evang. Rel.unterrichts an Hauptschulen	4 SWS
Didaktik des evang. Rel.unterrichts an Sonderschulen	4 SWS
Didaktik des evang. Rel.unterrichts an Berufsschulen	2 SWS
Ergänzende Studien	23 SWS
Einführung ins wissenschaftliche Arbeiten	1 SWS
Einführung in Forschungsmethoden	2 SWS
European Studies: Religious Education	2 SWS
Schulpraktische Studien	28 SWS
Gesamt	164 SWS

Tabelle 7.21.: Curriculum des Studienganges Lehramt für Religion evangelisch 2007

MODUL	CP
Studieneingangsphase	6
Humanwissenschaft	38 CP
Religion wahrnehmen	1
Einführung in die Humanwissenschaften	3
Persönlichkeitsbildung und Spiritualität	1
Forschen lernen	5
Religionspädagogischer Schwerpunkt Kirchenjahr	4
Feste und Feiern in den Religionen	1
Menschenbild und Leistungskultur	6
Gewalt, Religion, Frieden	1
Schulentwicklung und Religion	2
Fachwissenschaft	43 CP
Religion wahrnehmen	2
Umgang mit biblischen Texten und Bildern	2
Einführung in die Theologie	3
Konfessionelle Diversität	2
Biblische Exegese und Hermeneutik	3
Einführung in die Kirchengeschichte – Protestantismus in Österreich	2
Grundlagen evangelischer Theologie	3
Persönlichkeitsbildung und Spiritualität	1
Interkulturelles und interreligiöses Lernen	1
Religionspädagogischer Schwerpunkt Kirchenjahr	6,5
RU für 6- 15jährige: Philosophieren und Theologisieren mit Kindern	2
RU für 6- 15jährige: Ethische Orientierungen	2
RU für 6- 15jährige: Biblische Grundthemen und ihre Didaktik	1,5
Feste und Feiern in den Religionen	1
Konfessionelle Kooperation in Schule und Religionsunterricht	1
Religionspädagogische Konzepte und Modelle	2
Gewalt, Religion, Frieden	2
Ethik für das Leben	3

Fortsetzung folgt

Fortsetzung

MODUL	CP
Konziliarer Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung	1
Seelsorge und Beratung in der Schule	1
Umgang mit Verhaltensauffälligkeit	1
Fachdidaktik	38 CP
Umgang mit biblischen Texten und Bildern	1
RU für 6- 15jährige: Einführende Didaktik und Methodik	3
Biblischexegetische Übungen	3
Einführung in die Kirchengeschichte – Protestantismus in Österreich	1
RU für 6-15jährige: Musisch-kreative Methoden	3
Praktikum Lebenswelt	1
Religionspädagogischer Schwerpunkt Kirchenjahr	9,5
RU für 6-15jährige: Philosophieren und Theologisieren mit Kindern	1
RU für 6-15jährige: Ethische Orientierungen	1
RU für 6-15jährige: Biblische Grundthemen und ihre Didaktik	1,5
RU für 6-15jährige: Kirchengeschichtliche Grundthemen und ihre Didaktik	3
Feste und Feiern in den Religionen	1
Kreativität und Kunst	1
Konfessionelle Kooperation in Schule und Religionsunterricht	1
Religionspädagogische Konzepte und Modelle	1
Konziliarer Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung	2
Berufsbild: Evangelische ReligionslehrerIn	2
Seelsorge und Beratung in der Schule	2
Ergänzende Studien	9,5 CP
Persönlichkeitsbildung und Spiritualität	1
Religionspädagogischer Schwerpunkt Kirchenjahr	2
Kreativität und Kunst	2
Schulpraktische Studien	33 CP
Schulpraktische Studien: Lebens- und Erfahrungswelt Schule	3
Konfessionelle Diversität	1
Interkulturelles und interreligiöses Lernen	1
Religionspädagogischer Schwerpunkt Kirchenjahr	5
Konfessionelle Kooperation in Schule und Religionsunterricht	1
Schulentwicklung und Religion	1
Berufsbild: Evangelische ReligionslehrerIn	1
Gesamt: 164 SWS	

7.2.3. Religionspädagogische Akademie (RPA) (katholisch)

Tabelle 7.22.: Stundentafel der (katholischen) Religionspädagogischen Akademie (RPA) in Wien

STUDIENFACH	UMFANG
Humanwissenschaften	44 SWS

Fortsetzung folgt

7. Lehrstühle für islamische Religionspädagogik

<i>Fortsetzung</i>	
STUDIENFACH	UMFANG
Religionspädagogik	6 SWS
Religionspädagogik Schwerpunkt	4 SWS
Allgemeine & spezielle Sonderpädagogik	6 SWS
Fachwissenschaften, Fachdidaktiken	55 SWS
Philosophie	2 SWS
Fundamentaltheologie	1 SWS
Religionswissenschaft	0,5 SWS
Ökumenische Theologie	0,5 SWS
Dogmatik	8 SWS
Sakramententheologie	1 SWS
Spirituelle Theologie	1 SWS
Welt der Bibel	1 SWS
Biblisch-hermeneutische Übungen	1 SWS
Fundamentalexegese & Theologie des AT	6 SWS
Fundamentalexegese & Theologie des NT	6 SWS
Kirchengeschichte	2 SWS
Moraltheologie & Sozialethik	4 SWS
Liturgik	3 SWS
Pastoraltheologie	2 SWS
Kirchenrecht	1 SWS
Fachdidaktik Syst. Theol.	2 SWS
Fachdidaktik Bibl. Theol.	2 SWS
Fachdidaktik Moral u. Ethik	1 SWS
Fachdidaktik Liturgik	1 SWS
Fachdidaktik Module	9 SWS
Spezielle Didaktiken	22 SWS
Didaktik des RU an HS+PS, SS o. VS	8 SWS
Didaktik des RU an VS, HS+PS o. SS	8 SWS
Bildnerische Erziehung	1 SWS
Musikerziehung	1 SWS
Soziales Lernen	1 SWS
Therap.funkt. Übungen	1 SWS
Persönlichkeitsbild. Lernen	1 SWS
Wahlfächer Spez. Didaktiken	1 SWS
Ergänzende Studien	13 SWS
Lebende Fremdsprache als Arbeitssprache	2 SWS
Instrumentalmusik	1 SWS
Fächergruppe Kunst u. Kultur	2 SWS
Schulpraktische Studien	30 SWS
Gesamt 164 SWS	

Tabelle 7.23.: Curriculum des Studienganges Lehramt für Religion katholisch 2007

MODUL	CP
Studieneingangsphase	6

Fortsetzung folgt

Fortsetzung

MODUL	CP
Humanwissenschaft	38 CP
Religion wahrnehmen	1
Persönlichkeitsbildung und Spiritualität	1
Forschen lernen	5
Feste und Feiern in den Religionen	1
Gelebte und gelernte Religiosität	3
Menschenbild und Leistungskultur	6
Schulentwicklung und Religion	2
Religionslehrerin und Religionslehrer sein	2
Fachwissenschaft	46 CP
Religion wahrnehmen	2
Einführung in die Theologie	9
Konfessionelle Diversität	2
Biblicum I	6
Biblicum II und Pastoral	6
Jesus der Christus	1
Interkulturelles und interreligiöses Lernen	2
Wege zu Gott	1
Persönlichkeitsbildung und Spiritualität	1
Feste und Feiern in den Religionen	1
Theologie Entfaltung	3
Theologie Vertiefung	3
Wahlpflichtmodul Theologie	2
Kirche – Sakramente	1
Konfessionelle Kooperation in Schule und Religionsunterricht	1
Tod und Auferweckung	1
Schöpfung und Vollendung	1
Werteerziehung	2
Konziliarer Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung	1
Fachdidaktik	36,5 CP
Kommunikation und Präsentation für Studium und Beruf	0,5
Beobachten, Orientieren, Erproben – Einführung in didaktische Fragestellungen	3
Allgemeine Fachdidaktik	1
Planen, Gestalten, Reflektieren – Elementarisierung und Korrelation als didaktische Grundkategorien	3
Wege zu Gott	1
Jesus der Christus	1
Feste und Feiern in den Religionen	1
Kirche – Sakramente	1
Biblische Erzählzyklen	2
Wahlpflichtmodul Theologie	1
Schöpfung und Vollendung	1
Musische und bilinguale Bildung	1
Diagnostizieren, Fördern, Beurteilen – Wege ganzheitlichen Lernens	3

Fortsetzung folgt

7. Lehrstühle für islamische Religionspädagogik

<i>Fortsetzung</i>	
MODUL	CP
Fach-, Sach- und Methodenkompetenz /	
Symboldidaktik und Künstlerisches Gestalten	3
Heterogenität, Differenzieren – Planen – Lebende Fremdsprache	3
Kreativität und Kunst	1
Konfessionelle Kooperation in Schule und Religionsunterricht	1
Tod und Auferweckung	2
Werterziehung	1
Konziliarer Prozess für Gerechtigkeit, Frieden	
und Bewahrung der Schöpfung	2
Umgang mit Verhaltensauffälligkeit	1
Lebens- und Erfahrungsraum Schule – Schulkultur	3
Ergänzende Studien	11,5 CP
Persönlichkeitsbildung und Spiritualität	1
Praktikum Lebenswelt	2
Musische und bilinguale Bildung	2
Kreativität und Kunst	2
Schulpraktische Studien	31 CP
Heterogenität, Differenzieren – Planen – Lebende Fremdsprache	3
Symboldidaktik und Künstlerisches Gestalten	3
Konfessionelle Diversität	1
Kirche – Sakramente	1
Jesus der Christus	1
Biblische Erzählzyklen	1
Schöpfung und Vollendung	1
Forschen lernen	1
Konfessionelle Kooperation in Schule und Religionsunterricht	1
Schulentwicklung und Religion	1
Religionslehrerin und Religionslehrer sein	1
Lebens- und Erfahrungsraum Schule – Schulkultur	3
Gesamt: 180 CP	

7.2.4. Jüdische Religionspädagogische Akademie (JRPA)

Auch vor der jüdischen Religionslehrausbildung hat die Reform der Pädagogischen Hochschulen nicht halt gemacht. Aus der Jüdischen Religionspädagogischen Akademie »Lauder Chabad« in Wien wurde wie im Fall der IRPA der »Private Studiengang für das Lehramt für Jüdische Religion an Pflichtschulen« mit dem Abschluß des Bachelor of Education (BEd), in dem im Studiengang 2008/2009 56 Studierende eingeschrieben sind.⁷⁹ Anders als bei den zuvor besprochenen religionspädagogischen Ausbildungsgängen, deren Studienordnungen frei zugänglich sind, konnte für die jüdische Religionspädagogik selbst auf wiederholte Nachfrage kein halbwegs aktueller Studienplan eingesehen werden. Dadurch fällt dieser Studiengang aus dem Vergleich heraus. Nur der Vollständigkeit hal-

⁷⁹Vgl. BUNDESMINISTERIUM FÜR UNTERRICHT, KUNST UND KULTUR: *Pädagogische Hochschulen: Studierende nach Institutionen - Wintersemester 2008/09*. 6. November 2009 (http://www.bmukk.gv.at/schulen/bw/ueberblick/phstat_inst_0809.xml).

ber gebe ich an dieser Stelle den Anteil »Israelitische Religionspädagogik« im Lehrplan der Pädagogischen Akademie Wien aus dem Jahre 1986 wieder.⁸⁰

Der Lehrstoff für alle sechs Semester gliedert sich in folgende Teile:

1. Jüdische Geschichte
2. Hebräische Grammatik und Sprache
3. Übersetzungen aus der Heiligen Schrift
4. Religionsphilosophie, Morallehre, Soziallehre, Liturgie, Riten und Gebräuche
5. Pädagogik und religiöse Soziologie.

7.2.5. Universität Wien

Zum Wintersemester 2007/2008 wurde an der Universität Wien das Masterstudium Islamische Religionspädagogik eingerichtet und Ednan Aslan als Honorarprofessor berufen.⁸¹ Mit diesem Masterstudiengang, der auf das Bachelorstudium an der IRPA aufbaut, sollen islamische Religionslehrerinnen und Religionslehrer für höhere Schulen ausgebildet werden. Ergänzend soll durch die entsprechende Modulwahl auf die Tätigkeit auf den Gebieten der Gemeinde-, Seelsorge- und Sozialarbeit vorbereitet werden. Für den christlichen Bereich werden die entsprechenden Lehrer an den respektiven theologischen Fakultäten ausgebildet.

Studienplan Masterstudium Islamische Religionspädagogik in Wien

Das Studium ist auf vier Semester ausgelegt.⁸²

Tabelle 7.24.: Studienplan für das Masterstudium »Islamische Religionspädagogik« in Wien

STUDIENFACH	UMFANG
Pflichtmodule	2 SWS
Koran, Handlungs- und Denkweise des Propheten	6 SWS
Glaubenslehre und Islam im Alltag	6 SWS
Islamische Ethik und Mystik	4 SWS
Islamische Fachdidaktik	4 SWS
Religionswissenschaft und Philosophische Studien	4 SWS
Religionssoziologie und Religionspsychologie	4 SWS
Europäische Kulturgeschichte und Interkulturelle Forschung	4 SWS
Pädagogisch-Wissenschaftliche Berufsvorbildung und vertieftes Pflichtfach der PWB: Islamische Religionspädagogik	8 SWS
<i>Fortsetzung folgt</i>	

⁸⁰Verordnung des Bundesministers für Unterricht, Kunst und Sport vom 31. Juli 1985 über die Lehrpläne der Pädagogischen Akademie; Bekanntmachung der Lehrpläne für den Religionsunterricht an dieser Schule. BGBl.Nr. 17/1986

⁸¹Homepage: <http://islamische-religionspaedagogik.univie.ac.at/>.

⁸²UNIVERSITÄT WIEN: *Curricula, 112. Masterstudium Islamische Religionspädagogik*. Mitteilungsblatt Studienjahr 2006/2007, 4. Mai 2007.

7. Lehrstühle für islamische Religionspädagogik

<i>Fortsetzung</i>	
STUDIENFACH	UMFANG
Fachbezogenes Praktikum	3 SWS
Alternative Pflichtmodule	6 SWS
Gemeindepädagogik:	
– Christliche Theologien	
– Gemeindemanagement und Organisationsentwicklung	
– Interreligiöser Dialog	8 SWS
Sozialpädagogik:	
– Grundlagen und Methoden der Sozialpädagogik	
– Grundlagen und Methoden der Beratung	
– Kommunikation und Rhetorik	8 SWS
Insgesamt	44 SWS

7.3. Türkei (Ankara)

Die 1949 an der 1946 neu gegründeten Universität Ankara eingerichtete theologische Fakultät war die erste theologische Fakultät in der Türkischen Republik und gilt gewissermaßen als die Mutter aller 23 theologischen Fakultäten in der Türkei, was sich auch darin widerspiegelt, daß deren Dekane fast ausschließlich Absolventen aus Ankara sind. Sie hat seit der Gründung einen gewissen Reformanspruch. Denn anders als in muslimischen Ländern und vormals im Osmanischen Reich üblich wurde sie Fakultät der *Theologie* (*İlahiyat Fakültesi*) genannt, eher der westlichen Bezeichnung folgend. Zudem hat man sie nicht der Religionsbehörde *Diyanet* unterstellt, sondern dem Erziehungsministerium, mit der Aussage, eine moderne Fakultät sein zu wollen.⁸³⁸⁴ Auf vier Abteilungen für grundlegende Islamische Wissenschaften, Philosophie und Religionswissenschaften, Islamische Geschichte und Künste sowie für Lehramt »Religionskultur und Morallehre« (*din kültürü ve ahlak bilgisi*) verteilen sich 19 Lehrstühle mit insgesamt 36 Professoren, zwei Dutzend Dozenten und Lektoren sowie 30 Wissenschaftliche Mitarbeiter. Bislang haben insgesamt fast 4500 Studenten die Studiengänge für islamische Theologie und das Lehramt absolviert.⁸⁵

Als Referenz ausgewählt wurde die Theologische Fakultät in Ankara, weil sie zumindest mit den Universitäten Erlangen-Nürnberg und Osnabrück durch Partnerschaften verbunden ist, und so möglicherweise Querverbindungen bestehen. Zudem haben Absolventen der Ankaraner Theologie in den vergangenen Jahren die Führung des türkischen Präsidiums für religiöse Angelegenheiten (*Diyanet İşleri Başkanlığı*), auch in Person dessen Präsidenten, Ali Bardakoğlu, selbst, übernommen, der sich besonders für die Anpassung des Islams an die Moderne einsetzt.⁸⁶ Deshalb verwundert es vielleicht nicht, daß die beiden von der *Diyanet*-Stiftung (*Diyanet Vakfı*) finanzierten Stiftungslehrstühle für Islamische Religion in Frankfurt mit Theologen aus Ankara besetzt sind. Zumindest aber können Verbindungen zwischen den Studienplänen aus Ankara und Frankfurt auf diesem Hintergrund vermutet werden.

Deshalb stelle ich im folgenden den Studienplan für die Ausbildung zum Lehrer in »Religionskultur und Morallehre« dar, dessen Absolventen in der Grundschule (Klassen 1 bis 8) das türkisch laizistische Pendant zum Religionsunterricht erteilen.⁸⁷

Tabelle 7.25.: Curriculum für die Lehrerausbildung an der theologischen Fakultät in Ankara

Studienfach	Umfang
1.–4. Semester	Gesamt 105 SWS
Arabisch	24 SWS

Fortsetzung folgt

⁸³Vgl. bspw. HERMANN, RAINER: »Neue islamische Theologie. Felix Körner über eine modernistische Koranexegese in Ankara«. *FAZ*, 22. Februar 2006 (45), 40.

⁸⁴Ausführlich zur modernen Koranexegese der »Ankaraner Schule« KÖRNER.

⁸⁵ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLAHIYAT FAKÜLTESİ: *Avrupa Kredi Transfer Sistemi Bilgi Paketi*. Ankara, 2005, 12–23.

⁸⁶Vgl. HERMANN, 40.

⁸⁷ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLAHIYAT FAKÜLTESİ, 35–37.

7. Lehrstühle für islamische Religionspädagogik

<i>Fortsetzung</i>	
Studienfach	Umfang
Hauptthemen des Korans	2 SWS
Koranlesen und -Rezitation	10 SWS
Koranexegese	2 SWS
Grundlagen des Islams (Glaube, Gottesdienst, Moral)	4 SWS
Prophetenbiographie	2 SWS
Geschichte des Islams	2 SWS
<i>ḥadīṭ</i>	2 SWS
Sufik (<i>tasavvuf</i>)	2 SWS
Sozialwissenschaftliche Methodologie	2 SWS
Geschichte der Philosophie	2 SWS
Religionspsychologie	2 SWS
Religionssoziologie	2 SWS
Türkische Kulturgeschichte (<i>Türk tarihi Kültürü</i>)	2 SWS
Einführung in den Lehrerberuf	3 SWS
Entwicklung und Lernen	3 SWS
Unterrichtsplanung und -auswertung	5 SWS
Schulübung	5 SWS
Fremdsprache	12 SWS
Türkisch	4 SWS
Computer und Internet	4 SWS
5.–8. Semester	Gesamt 86 SWS
Theologie (<i>kelâm</i>)	2 SWS
Islamisches Recht	2 SWS
Islamische Philosophie	2 SWS
<i>Atatürk İlkeleri ve İnkilap Tarihi</i>	2 SWS
Fiqh 2 / Familienrecht	4 SWS
Fiqh 3 / Mu'amalat	3 SWS
Fiqh-Regeln	2 SWS
Fiqh-Theorien	2 SWS
Vergleichender Fiqh	2 SWS
Einführung in die Shari'a	3 SWS
Al-achlaq / Islamische Werte	3 SWS
Ulumul-quran/Quranwissenschaften	4 SWS
Ulumul-hadith/Hadithwissenschaften	1 SWS
Hadithe/ Memo. + Interpretation	5 SWS
Tafsir	6 SWS
'Aqida	4 SWS
Fiqhus-sira	2 SWS
Gesamt: 164 SWS	

7.4. Ägypten (al-Azhar)

An der Sprachen- und Übersetzungsfakultät der Al-Azhar-Universität kann *Islamwissenschaft in Deutsch* mit dem Abschluß B. A. (*licence*) studiert werden und darauf aufbauend als postgraduales Studium mit dem Abschluß Magister.⁸⁸

Tabelle 7.26.: Curriculum für Islamwissenschaft in Deutsch (B. A.) in Kairo

Studienfach	Umfang
1. Semester	Gesamt 30 SWS
Koranwissenschaften	4 SWS
Lebensgeschichte des Propheten	4 SWS
Fiqh (Islamisches Recht)	4 SWS
Grammatik der deutsche Sprache (I)	4 SWS
Übersetzung Deutsch-Arabisch	4 SWS
Arabische Sprache (Literatur)	4 SWS
Zweite Fremdsprache (Englisch)	4 SWS
Der Heilige Koran	2 SWS
2. Semester	Gesamt 30 SWS
Hadith-Wissenschaften	4 SWS
Islamische Glaubenslehre	4 SWS
Diktat, Aufsatz und Gespräch	4 SWS
Texte und Einführung in die Literaturwissenschaft	4 SWS
Phonetik der deutschen Sprache	4 SWS
Grammatik der deutsche Sprache (II)	4 SWS
Übersetzung Arabisch-Deutsch	4 SWS
Der Heilige Koran	2 SWS
3. Semester	Gesamt 30 SWS
Hadith	4 SWS
Islamische Glaubenslehre	4 SWS
Koranwissenschaften	4 SWS
Geschichte der deutschen Literatur	4 SWS
landeskunde der deutschsprachigen Länder	4 SWS
Übersetzung Deutsch-Arabisch-Deutsch	4 SWS
Arabische Sprache (Literatur)	4 SWS
Der Heilige Koran	2 SWS
4. Semester	Gesamt 30 SWS
Fiqh (Islamisches Recht)	4 SWS
Auszüge aus der islamischen Geschichte	4 SWS
Islamische Sekten und Richtungen	4 SWS
Deutsche Kulturgeschichte	4 SWS

Fortsetzung folgt

⁸⁸Vgl. MANSOUR, MOHAMMED AHMED (Hg.): *Studienführer zur Germanistik und Islamwissenschaft in Deutsch an der Sprachen- und Übersetzungsfakultät der Al-Azhar-Universität. Historischer Überblick, Curriculum und Studienordnung (Deutsch-Arabisch)*. Kairo, 2004, 13 f.

7. Lehrstühle für islamische Religionspädagogik

<i>Fortsetzung</i>	
Studienfach	Umfang
Grammatik der deutsche Sprache	4 SWS
Diktat, Aufsatz und Gespräch	4 SWS
Zweite Fremdsprache	4 SWS
Der Heilige Koran	2 SWS
5. Semester	Gesamt 30 SWS
Fiqh (Islamisches Recht)	4 SWS
Koranauslegung	4 SWS
Hadith (Prophetentradition)	4 SWS
Deutsche Literatur und ihre Geschichte	4 SWS
Deutsche Kulturgeschichte	4 SWS
Zweite Fremdsprache	4 SWS
Arabische Sprache (Literatur)	4 SWS
Der Heilige Koran	2 SWS
6. Semester	Gesamt 30 SWS
Übersetzung des Koran	4 SWS
Islamische Glaubenslehre	4 SWS
Islamische Kulturgeschichte	4 SWS
Islamische Wirtschaft	4 SWS
Orientalistik und ihre Schulen	4 SWS
Deutsche Sprache der Gegenwart	4 SWS
Übersetzung Deutsch-Arabisch-Deutsch	4 SWS
Der Heilige Koran	2 SWS
7. Semester	Gesamt 30 SWS
Fiqh (Islamisches Recht)	4 SWS
Grundquellen des Fiqh (islamischen Rechts)	4 SWS
Koranauslegung	4 SWS
Europäische Kulturgeschichte	4 SWS
Übersetzung Deutsch-Arabisch-Deutsch	4 SWS
Zweite Fremdsprache	4 SWS
Arabische Sprache (Literatur)	4 SWS
Der Heilige Koran	2 SWS
8. Semester	Gesamt 28 SWS
Übersetzung des Koran	4 SWS
Hadith	4 SWS
Aufruf zum Islam und seine Methoden	4 SWS
Deutsche Orientalistik und ihre Schulen	4 SWS
Der Islam und die gegenwärtige Gesellschaft	4 SWS
Deutsche Sprache der Gegenwart	4 SWS
Forschungsmethoden	2 SWS
Der Heilige Koran	2 SWS
<i>Fortsetzung folgt</i>	

<i>Fortsetzung</i>	
Studienfach	Umfang
Gesamt: 238 SWS	

Tabelle 7.27.: Curriculum für Islamwissenschaft in Deutsch (Magister) in Kairo

STUDIENFACH	UMFANG
1. Semester	Gesamt 15 SWS
Koranwissenschaft	2 SWS
Aufruf zum Islam	2 SWS
Staatsführung und Regierungssystem im islamischen Gesetz	2 SWS
Orientalistik und vergleichende Religionswissenschaft	2 SWS
Sprachwissenschaftliche und literarische Studien	2 SWS
Forschungsmethoden	1 SWS
Arabische Sprache	2 SWS
Der Heilige Koran	2 SWS
2. Semester	Gesamt 17 SWS
Hadith-Wissenschaft	2 SWS
Islamische Philosophie	2 SWS
Islamische Geschichte und Kultur	2 SWS
Islamische Minderheiten in der Welt	2 SWS
Islamische Medien	2 SWS
Forschungsmethoden	1 SWS
Sprachwissenschaftliche und literarische Studien	2 SWS
Arabische Sprache	2 SWS
Der Heilige Koran	2 SWS
Gesamt: 32 SWS	

8. Komparative Analyse der Studienpläne

8.1. Islamizität der Religionslehrerausbildung

Wie kann man Islamizität feststellen? Gesetzt den Fall, das wäre überhaupt möglich, dann könnte man dies im Falle von Studienplänen und Curricula zum einen normativ tun, indem man selbst in der Geschichte so weit wie möglich zurück geht, und untersucht, wie in der Frühzeit des Islams, oder zumindest zur Zeit des abbasidischen Kalifats,¹² als im Jahre 459 AH/1067 AD mit der *madrasa nizāmīya* in Bagdad die erste »Hochschule« eröffnet wurde,³ Studienpläne ausgesehen haben. Aber ist Islamizität heute nur gegeben, wenn dieselben Fächer unterrichtet werden, wie in der *nizāmīya*? Dann wäre es aber nur konsequent, beispielsweise auch Ausbildungsmethoden und -dauer mit zu übernehmen. Problematisch ist in diesem Falle aber, daß die klassische *madrasa*-Ausbildung – auch heute noch – mit einem Universitätsstudium von Struktur, Dauer und Methodik nicht zu vergleichen ist.⁴

Die zweite Methode, auf die ich im folgenden zurückgreife, ist, zu untersuchen, welche Studienpläne heute in der höheren islamischen Bildung eingesetzt werden. Mit dem Rückgriff auf die vorgeblich hoch reputierte Universität al-Azhar in Kairo, bei der ich davon ausgehe, daß ihre Studienpläne dem heutigen Standard höherer islamischer Bildung entsprechen, hoffe ich einen Maßstab für Islamizität gefunden zu haben. Dabei ist

¹Rückgriff auf die Geschichte, um hohe Authentizität zu erzielen, beruht auf der Idee der Wiederherstellung des »Goldenen Zeitalters« (des Propheten und der ersten vier Kalifen), dem der sukzessive Niedergang folgte. Besonders – aber nicht nur – im politischen Diskurs eine beliebte Herangehensweise. Vgl. beispielsweise DAMIR-GEILSDORF, SABINE: »Politische Utopie und Erinnerung. Das »Goldene Zeitalter« in islamischen Diskursen heute«. In: ANGELIKA HARTMANN (Hg.): *Geschichte und Erinnerung im Islam*. (Formen der Erinnerung ; 15) Göttingen, 2004, 75–94; und TEZCAN, LEVENT: *Religiöse Strategien der »machbaren« Gesellschaft. Verwaltete Religion und islamistische Utopie in der Türkei*. (global – local Islam) Bielefeld, 2003. Genereller zur Retrospektivität islamischer Kultur, vgl. MARZOLPH, ULRICH: »Islamische Kultur als Gedächtniskultur. Fachspezifische Überlegungen anhand des Fallbeispiels Iran«. *Der Islam*, 75 (1998) 2, 296–317.

²LAPIDUS, IRA M.: »The Golden Age: The Political Concepts of Islam«. *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 524 November 1992, 15–17, bezeichnet die Zeit des abbasidischen Kalifats auch wegen der hohen Ausdifferenziertheit und der *de facto* Trennung von Staat und Religion als »zweites Goldenes Zeitalter«.

³Vgl. MAKDISI, GEORGE: »Muslim Institutions of Learning in Eleventh-Century Baghdad«. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 24 (1961) 1, insb. 31–44. Kritisch dazu TIBAWI, A. L.: »Origin and Character of al-madrasah«. *BSOAS*, 25 (1962) 1, 225–238. Ausführlich zur Geschichte der *madrasa*: SHALABY, AHMAD: *History of Muslim Education*. Beirut: Dar Al-Kashshaf, 1954 (zugl. Diss., Cambridge Univ., 1952).

⁴Vgl. für ein aktuelles Curriculum an einer schiitischen *madrasa* in Indien: RIZVI, SYED NAJMUL RAZA: »Shī'a Madāris of Awadh: Historical Development and Present Situation«. In: JAN-PETER HARTUNG & HELMUT REIFELD (Hgg.): *Islamic Education, Diversity, and National Identity. Dīnī Madāris in India Post 9/11*. New Delhi [u. a.], 2006, 121 ff.

8. Komparative Analyse der Studienpläne

das Kriterium im Grunde genommen, daß die Ausbildung von einer maßgeblichen Gruppe/Zahl von Muslimen als islamisch *empfunden* und *akzeptiert* wird. Daß dabei jeweils mehr oder weniger eine historische Rekonstruktion von Ausbildung in der islamischen Blütezeit mit eine Rolle spielt, steht außer Frage. Es ist und kann aber nicht Aufgabe dieser Arbeit sein, das im Einzelnen empirisch nachzuweisen und zu untersuchen.

8.1.1. Extraktion der »Islamizitätsmerkmale«

Wenn ich nun davon ausgehe, daß die Studienpläne aus Ankara und Kairo als authentisch islamisch zu erachten sind, müßte es auch möglich sein, aus ihnen die Elemente herauszudestillieren, die ihre Islamizität ausmachen. Dazu werden in beiden Studienpläne die gemeinsamen Kernelemente lokalisiert, die gewissermaßen ein islamisches Kerncurriculum ausmachen.

Im Studienplan aus Ankara lassen sich als Studienschwerpunkte folgende Disziplinen destillieren und sich nach ihrem Gewicht entsprechend sortieren:

Tabelle 8.1.: Kernelemente Studienplan Universität Ankara

MODUL	UMFANG
Arabisch	24 SWS
Koran (Themen, Rezitation, Auslegung)	24 SWS
Islamisches Recht (Scharia / <i>fiqh</i>)	18 SWS
Hadith	8 SWS
Glaubenslehre/Aqida/Theologie	8 SWS
Islamische Werte/Moral	4 SWS
Prophetengeschichte	4 SWS
Geschichte des Islams	2 SWS
Islamische Philosophie	2 SWS
Sufik	2 SWS

Relativ marginal behandelt wird überraschenderweise das Thema Gottesdienst (*ibadet*), dessen Kenntnis wahrscheinlich aber vorausgesetzt wird.

Als Kernelemente der Studienpläne der al-Azhar können folgende Themenbereiche identifiziert und sortiert werden:

Tabelle 8.2.: Kernelemente Studienplan BA al-Azhar

MODUL	UMFANG
Koran (Rezitation, Auslegung, Übersetzung)	40 SWS
Islamisches Recht (Scharia / <i>fiqh</i>)	20 SWS
Arabisch (Literatur)	16 SWS
Hadith	16 SWS
Glaubenslehre	8 SWS
islamische (Kultur-)Geschichte	8 SWS

Fortsetzung folgt

Fortsetzung

MODUL	UMFANG
(Deutsche) Orientalistik und ihre Schulen	8 SWS
islamische Sekten und Richtungen	4 SWS
Aufruf zum Islam	4 SWS
Geschichte des Propheten	4 SWS

Ein Vergleich beider Studienpläne bringt folgende gemeinsame Inhalte ans Licht:

1. Koran
2. Arabisch
3. Islamisches Recht
4. Prophetentradition (*ḥadīṭ*)
5. Glaubenslehre (*‘aqīda*) / Theologie
6. Islamische Geschichte
7. Prophetenbiographie

Es ergeben sich demnach sieben Themenbereiche, die beiden als islamisch kategorisierten Studienplänen gemeinsam sind, und die wir auch aufgrund ihrer Gewichtung in diesen Studienplänen in unserem Zusammenhang als »Islamizitätsmerkmale« bezeichnen.

8.1.2. Anwendung der »Islamizitätsmerkmale«

Um nun den deutschen und österreichischen Studienplänen Islamizität zusprechen zu können, untersuchen wir sie konsequenterweise auf diese Merkmale, die sie aufweisen müßten.

Dazu legen wir nun die Liste soeben extrahierten Islamizitätsmerkmale sukzessive an die verschiedenen Lehrpläne an.

In den Fächerspezifischen Vorgaben Islamunterunterricht für die islamische Religionslehrausbildung in Münster/NRW finden wir nun im besten Falle, sofern das Wahlpflichtmodul Koran und Hadīth gewählt wird, sechs Merkmale, mit Ausnahme der Prophetenbiographie, wieder. Im schlechtesten Falle, falls nur das WP-Modul Sprache und Islam gewählt wird, sind nur vier Merkmale vorhanden. Sogar das an sich hochwertigste Islamizitätsmerkmal, Koran, fällt dann weg.

In Osnabrück tauchen auf jeden Fall alle sieben Elemente auf, auch wenn die Gewichtung laut unserer Skala nicht optimal ist.

Der Studienplan für islamische Religionslehre in Erlangen-Nürnberg enthält sechs Elemente; nur das islamische Recht fehlt.

Die islamische Religionswissenschaft in Frankfurt beinhaltet die ersten sechs Elemente ohne Prophetengeschichte. Diese fällt mit in den Bereich Geschichte des Islams, so daß wir sieben Islamizitätsmerkmale zählen können.

8. Komparative Analyse der Studienpläne

Selbst der Studiengang Islamische Theologie/Religionspädagogik in Baden-Württemberg kann fünf Islamizitätsmerkmale in sich vereinen, wenn auch das wichtige Element islamisches Recht neben der weniger gewichtigen Geschichte des Islams fehlt.

Dabei läßt sich feststellen, daß im besten Falle, wie in Osnabrück, alle sieben Merkmale im Studienplan auftauchen, und im schlechtesten Falle, in Münster, nur fünf. Auffallend ist, daß jeweils abwechselnd drei Merkmale nicht im Studienplan auftauchen:

- Prophetengeschichte (*sīra*) in Münster und Frankfurt,
- islamische Geschichte in Wien,
- islamisches Recht in Erlangen-Nürnberg,

Niemals heraus fallen die Bereiche Koran und *ḥadīṭ* sowie Arabisch, die somit als Kernkriterien erachtet werden können.

Gemessen an der Bedeutung des Arabischen für die Glaubenspraxis einerseits und für die tiefergehende wissenschaftliche Beschäftigung mit den meisten Disziplinen der islamischen Wissenschaften, stellt das profunde Erlernen der Sprache eine schon grundlegende Disziplin dar. Denn bis auf vielleicht den Bereich der Geschichte des Islam, der auch über deutsch- und englischsprachige Sekundärliteratur abgedeckt werden könnte, ist eine tiefergehende Beschäftigung mit Koran und *ḥadīṭ*, oder auch mit islamischem Recht und Theologie ohne einen sprachlichen Zugang zu Primärtexten kaum denkbar.

Sicherlich könnte mit Hilfe der jeweils zugeordneten Semesterwochenstunden eine ausgefeilte Matrix produziert werden, aus der sich für jeden Studienplan ein »Islamizitätsfaktor« errechnen ließe. Doch dies führte an dieser Stelle zu weit, wäre aber für die Zukunft eine schöne Aufgabe.

Natürlich läßt sich nur anhand der Studienpläne nichts zu den Inhalten und Herangehensweisen aussagen, beispielsweise über die Koraninterpretation.

Doch kommen wir nun, nachdem wir sichergestellt haben, daß alle untersuchten Studienpläne »islamisch« sind, zur Frage, wie und ob sie in ihren jeweiligen Kontext angepaßt sind.

8.2. (strukturelle) Assimilation, Konvergenz oder Integration traditioneller Ausbildung?

Nun kann man sicher sein, daß die Vergleichsstudienpläne für evangelische und katholische Religion einen Islamizitätsfaktor von Null haben, weil keines der notwendigen Merkmale in ihnen enthalten ist. Doch wenn man versucht, die »islamischen« Themenbereiche mit denen der christlichen Theologien zu kategorisieren, ist eine gewissen Vergleichbarkeit zu erreichen.

Als Einheiten christlicher Theologie können gelten:⁵

- Biblische Theologie

⁵Vgl. den Studienplan kath. Religionslehre Münster, Tabelle 7.3 on page 90.

- historische Theologie
- systematische Theologie
- praktische Theologie/Religionspädagogik

Diesem Raster ordnen wir nun unsere »Islamizitätsmerkmale« folgendermaßen zu:

- biblische Theologie — Koran und *ḥadīth*
- historische Theol. — Prophetengeschichte, Geschichte des Islams
- systematische Theol. — Glaubenslehre, islamisches Recht
- praktische Theol. — Religionspädagogik

Das Merkmal der Sprache muß im Vergleich ausgeblendet werden, da in den Studiengängen für das Lehramt evangelische bzw. katholische Religion der Spracherwerb für Latein, Griechisch und Hebräisch nicht in den Studiengang integriert sind, sondern lediglich in einigen Fällen entsprechende Sprachkenntnisse erwünscht sind oder vorausgesetzt werden.

Wenn wir ein derartiges Raster nun auf die Studienpläne legen, kommt man jeweils innerhalb einer Universität zu Gemeinsamkeiten, die ich im Folgenden kurz ausführen möchte.

Die Religionslehrerausbildung ist ein Paradebeispiel für solche Gemeinsamkeiten, wie der Vergleich der Studienpläne für Islamische, Evangelische und Katholische Religionslehre in nachstehender Tabelle zeigt.⁶

Tabelle 8.3.: Vergleich für Erlangen-Nürnberg

ISLAMISCHE RELIGIONSLEHRE	EV. / KATH. RELIGIONSLEHRE
Schriftgrundlagen des Islams	Biblische Theologie
Glaubenslehre und Ethik des Islam	Systematische Theologie
Theologie- und Rechtsgeschichte des Islams	Kirchengeschichte
Religionswissenschaft und nicht-islamische Religionen	Religionswissenschaft
Religionspädagogik	Fachdidaktik

Wie zu erkennen ist, findet sich, abgesehen vom Spracherwerb, für jedes Modul des Islamischen Religionslehre ein Pendant auf Seiten der christlichen Lehramtsstudiengänge. Ähnlich hohe Übereinstimmung der drei Studiengänge läßt sich auch in Baden-Württemberg feststellen.

Für den Standort Osnabrück stellt sich ein direkter Vergleich wie folgt dar:⁷

⁶Vgl. die Tabellen 7.4 on page 93, 7.5 on page 95 und 7.7 on page 97.

⁷Vgl. die Tabellen 7.8 on page 99, 7.9 on page 100 und 7.10 on page 101.

8. Komparative Analyse der Studienpläne

Tabelle 8.4.: Vergleich für Osnabrück

ISL. RP	EV. THEOL.	KATH. THEOL./RP
Glaubensgrundlagen und Theol.	Syst. Theol.	Syst.Theol.
Koran & Sunna	AT / NT	Bibl.-hist. Grundlagen
Prophetenbiogr. und Isl. Hist.	Hist. Theol.	
musl. Glaubenspraxis		christl. Praxis
isl. Philosophie, Mystik, Ethik		
isl. Religionspädagogik	Religionspädagogik	prakt. Theol.
interrelig. Studien	Religionswissenschaft	Gott – Glaube – Religion(en)

Auch hier finden wir gewisse Übereinstimmungen, wenn diese auch nicht immer so glatt zuzuordnen sind, wie im Falle Erlangens. Die Bezeichnungen der einzelnen Module weichen stark voneinander ab, selbst unter den beiden christlich theologischen Studiengängen.

Ähnlich schwierig gestaltet sich die Gegenüberstellung der Studienpläne für den Standort Münster, was aber auch daran liegen mag, daß die Module übergreifend gestaltet sind, und sich auch sonst kaum in ein Schema theologischer Studien einpassen lassen, wie wir oben (on page 131) schon sehen konnten.

Gänzlich unvergleichbar sind die Studienpläne der beiden religionswissenschaftlichen Studiengänge in Frankfurt, wie oben (on page 102 f.) schon abzusehen war. An dieser Stelle liegt jedoch ein Vergleich mit dem Ankaraner Studienplan nahe. Neben dem oben beschriebenen Kernelementen des Lehramtscurriculums in Ankara finden sich auch Themenbereiche wie Religionssoziologie und Religionsphilosophie im Frankfurter Studiengang wieder, die sonst in keinem Studienplan zu finden sind. Es läßt sich in diesem Fall eine große Ähnlichkeit nicht absprechen.

Die Untersuchung der verschiedenen Studienpläne bringt ans Licht, daß es unterschiedliche Formen der Anpassung an die hiesigen Strukturen gibt, die aber allein aus einem Strukturvergleich schwerlich zu deuten sind. Hier ist es notwendig noch weitere Bezugnahmen auszumachen, die mit den beteiligten Personen verbunden sind. Dennoch läßt sich als vorläufiges Ergebnis schon feststellen, daß die strukturelle Assimilierung in Österreich stärker fortgeschritten ist, was wahrscheinlich mit der stärkeren Einbindung der Religionsgemeinschaft ins Staatskirchensystem zusammenhängt. Nicht zu vernachlässigen ist auch, daß im Zuge des Bologna-Prozesses eine stärkere Vereinheitlichung der Akademie-Studiengänge rechtlich vorgegeben ist, die zu gemeinsamen Pädagogischen Hochschulen führen soll.

Die stärkere Fraktionierung in Deutschland hängt scheinbar damit zusammen, daß mangels einheitlicher muslimischer Religionsgemeinschaft auch noch kein gemeinsames Konzept zur Ausbildung von Religionslehrerinnen und -lehrern entwickelt worden ist, wie es für die christlichen Kirchen vorhanden ist; dies läßt sich an den großen Gemeinsamkeiten zwischen den verschiedenen Hochschulen ablesen. Daher wurden an jedem Standort eigene Studienpläne entwickelt, die ihre Strukturen verschiedenen Bedingungen schulden. So läßt sich die stärker islamwissenschaftliche Ausrichtung des Studienplans

in Münster wohl auf die enge Anbindung an das Seminar für Arabistik und Islamwissenschaft deuten, wie auch an der Person des Lehrstuhlinhabers Kalisch als deutscher Islamwissenschaftler und Jurist. Dagegen läßt sich für Erlangen eine größere strukturelle Nähe zu den christlichen Lehramtsstudiengängen ausmachen, die ebenfalls dem Erziehungswissenschaftlichen Fachbereich zugeordnet sind, wie auch für Baden-Württemberg. Der Frankfurter Studienplan fällt aber gewissermaßen aus der Reihe, da er im Grunde nur große Ähnlichkeit mit dem theologischen Studienplan aus Ankara aufweist, was ich auf die enge personelle wie formale Verbindung mit DİTİB zurückführe. Weiter zu berücksichtigen wären sicher die jeweiligen Lehramtsprüfungsordnungen, die landes- aber nicht bundesweit einen festen Rahmen vorgeben. Dieser Rahmen fehlt besonders in Frankfurt, so daß dort unter dem Label »islamische Religionswissenschaft« islamische Theologie auf Deutsch »nach Ankaraner Art« studiert werden kann.

Aber trotz der strukturellen Anpassung an die Studienplanformen der Nachbarfächer, ist es doch allen untersuchten Studiengängen gelungen ein hohes Maß an Islamizität zu bewahren, was auf einen übergreifenden Grundkonsens über die zu unterrichtenden Themen schließen läßt.

Teil III.

Was ist »islamisch« an islamischer Repräsentanz und Religionslehrerausbildung?

9. Zusammenfassung

Wenn man sich an dieser Stelle der Ausgangsfrage erinnert, »In welchen Formen und Strukturen institutionalisieren sich Muslime und warum?«, und die beiden Bereiche Repräsentanz und Religionslehrerausbildung unter dem Spannungsbogen zwischen Islamizität und Assimilation Revue passieren läßt, dann läßt sich das Ergebnis kurz fassen: Muslime institutionalisieren sich indem sie sich strukturell assimilieren, gleichzeitig aber Islamizität produzieren!

Im Verlauf der Arbeit haben wir gesehen, wie ab den 1960er Jahren Arbeiter mit muslimischen Hintergründen nach Deutschland und Österreich gekommen sind, ohne die Absicht zu haben, sich hier langfristig niederzulassen. Erst als sich herauskristallisierte, daß sie nicht in ihre Herkunftsländer zurückgehen würden, begannen sie sich zu organisieren, von der Moscheegemeinde bis zum Dachverband. Zweck war einerseits die Bereitstellung religiöser Infrastruktur für die Gemeinden. Andererseits wurde schnell klar, daß in einigen Belangen die Kooperation mit staatlichen Stellen vonnöten war, und daß Muslime ihre Interessen vertreten wissen wollten.

Nun sind sowohl Deutschland wie auch Österreich säkulare Staaten mit korporatistischer Religionspolitik, so daß für die Verhältnisse zwischen Staat und Religionsgemeinschaften aus der langjährigen Übung des Aushandelns mit den beiden christlichen Kirchen ein etabliertes Staatskirchenrecht besteht. Dies sorgt einerseits für die Trennung zwischen Staat und Kirche, regelt aber auf der anderen Seite in welcher Form der Staat Kirchen und Religionsgemeinschaften fördert und unterstützt.

Durch diese kulturstaatliche Förderung von Religion (*cura religionis*) zur Förderung des Staates (*cura reipublicae*) selbst, entsteht eine Schnittmenge zwischen staatlicher und öffentlicher Sphäre. Denn der Staat basiert auf (moralischen) Werten, die nach herrschender Lehre, primär aus Religion gespeist werden und von Kirchen und Religionsgemeinschaften vermittelt werden. Deshalb ist der Zugang zum staatsnahen und staatlich geförderten öffentlichen Raum reglementiert und bislang beschränkt auf Religionsgemeinschaften, die dem freiheitlichen, säkularen und demokratischen Rechtsstaat positiv gegenüberstehen. In dieses Spannungsfeld zwischen Pluralismus und Korporatismus, zwischen Gleichachtung des Staates gegenüber allen Kulturen und Religionen einerseits und Schutz und Förderung einer bestimmten Kultur oder Religion als »kollektiver Zielsetzung« des Staates andererseits, möchten und sollen Muslime hinein.

Die Partizipation am staatsnahen öffentlichen Raum fordert jedoch klare Strukturen, die in Deutschland aus historischen Gründen von den protestantischen Kirchen und in Österreich von der katholischen Kirche abgeleitet sind. Die Nicht-Verkirchlichung des Islams ist gleichermaßen historisch-gesellschaftlich bedingt, so daß andere Strukturen genauso als islamisch angesehen werden können, wenn sie erst historisch gewachsen sind.

Knackpunkt ist der islamische Religionsunterricht: der Staat und muslimische Verbände wollen ihn; der Staat als Vehikel zur Integration muslimischer Zuwandererkinder in das deutsche Bildungswesen, die Verbände um ihre Jugend dem Verlust ihrer muslimischen Identität zu bewahren und um mit den Kirchen gleichberechtigt zu sein.

Da der Staat ordentlichen Religionsunterricht nur in Absprache mit einer muslimischen Religionsgemeinschaft erteilen darf, drängt die Politik die Muslime zur Selbstorganisation und das Bundesverwaltungsgericht leistet Schützenhilfe durch Lieferung einer Blaupause zum Bau einer Religionsgemeinschaft im Sinne von Art. 7 Abs. 3 GG. Dies ist nachgerade ein Hinweisschild für *coercive isomorphism*.

Die Einrichtung von Schulversuchen für IRU mit der Option auf Ausweitung setzt aber gleichzeitig die Länder in Zugzwang, für die Lehrerbildung zu sorgen. Doch auch hier muß eigentlich eine muslimische Religionsgemeinschaft, die sich erst im langwierigen Konsolidierungs- und Institutionalisierungsprozeß befindet, für die Mitbestimmung bei Studienplänen und Personal finden.

Alle diejenigen, an der Mitbestimmung bei IRU und Religionslehrerbildung interessiert sind, auch wenn die muslimische Identität bislang erst an dritter Stelle stand, müssen sich hierfür als islamische Religionsgemeinschaft zusammenfinden und institutionalisieren. Sie werden an dieser Stelle erst islamisiert.

Für die Studienplanentwicklung konnte gezeigt werden, daß sie gleichermaßen islamisch wie auch angepaßt an die Bedingungen eines Lehramtstudiengangs sind. Angemerkt war, daß die strukturelle Assimilation nicht so klar zu erkennen ist, wie im Falle der Repräsentanzentstehung, weil aber das organisationale Feld insgesamt heterogener ist. Natürlich liegt zum einen Zwang zur Isomorphie durch rechtliche Vorgaben, besonders die jeweiligen Lehramtprüfungsordnungen der Universitäten, vor, aber auch Imitation von Partneruniversitäten in Ankara oder Kairo. Der normative Druck, als dritter Mechanismus, der auch noch durch Profession erzeugt wird, bezieht sich dann auf die Kollegenschaft in den Fachbereichen Interkulturelle Pädagogik, evangelische Religionspädagogik, Islamwissenschaft oder Jura, je nach Kontext der Initiatoren und Mitarbeiter.

Schon zu Beginn der Arbeit hatte ich gemutmaßt, daß sich bei den Prozessen der Integration von Muslimen durch Institutionalisierung Assimilationserscheinungen zeigen würden. Schnell war auch klar, daß sie – zumindest nachweisbar – nur strukturell sein würden. Nicht erwartet hatte ich, daß diesen Assimilationsprozessen eine solche Natürlichkeit und Logik innewohnt. Daher kommt auch das Ergebnis, daß weder Studienpläne noch Organisationsformen islamisch im Sinne von auf die Tradition bezogen, sein können oder müssen.

Als ein Desiderat hat sich im Laufe dieser Arbeit ein Abgleich der Kernkompetenzen der islamischen Religionspädagogik mit den (Kern-)Curricula und Bildungsstandards für islamischen Religionunterricht in den jeweiligen Ländern herausgestellt. Ohnehin wird sich in der Zukunft noch zeigen müssen, inwieweit sich die öffentliche Diskussion über den Islam und die »Wertedebatte« in den islamischen Bildungsstandards niederschlägt.¹

¹Vgl. dazu jetzt bspw. BODENSTEIN, MARK CHALÎL: »Form folgt Funktion. Bildungsziele des islamischen Religionsunterrichts und der Wertekonsens«. In: BÜLENT UÇAR & DANJA BERGMANN (Hgg.): *Islamischer Religionsunterricht in Deutschland : fachdidaktische Konzeptionen: Ausgangslage, Erwartung*.

tungen und Ziele. (Veröffentlichungen des Zentrums für Interkulturelle Islamstudien der Universität Osnabrück ; Bd. 2) Göttingen, 2010, 89–112.

Literaturverzeichnis

- ABDULLAH, MUHAMMAD SALIM: *Geschichte des Islams in Deutschland*. (Islam und westliche Welt ; 5) Graz [u. a.], 1981.
- ADUNKA, EVELYN: ›Die Wiener jüdische Gemeinde‹. In: LAPPIN: *Jüdische Gemeinden*, 131–137.
- ALBOĞA, BEKIR: ›Religion und Staat in Deutschland aus der Sicht der muslimischen Religionsgemeinschaften – Bestandsaufnahme und Perspektive‹. In: CHRISTINE LANGENFELD & IRENE SCHNEIDER (HGG.): *Recht und Religion in Europa – zeitgenössische Konflikte und historische Perspektiven*. Göttingen, 2008, 15–27.
- ›Allah an der Tafel‹. *Die Zeit* 9. Juni 2004 (25).
- ALTINER, AVNI: ›Erfahrungen in der Kooperation am Beispiel des islamischen Religionsunterrichts aus der Sicht des Landesverbandes der Muslime in Niedersachsen‹. In: BEAUFTRAGTE DER BUNDESREGIERUNG FÜR MIGRATION, FLÜCHTLINGE UND INTEGRATION: *Islam einbürgern*, 42–47.
- AMEND, GUIDO: ›Vom Staatskirchenrecht zum Religionsrecht/Religionsverfassungsrecht?‹ In: GEORGES-ANAWATI-STIFTUNG (HG.): *Ausbildung von Imamen und Seelsorgern in Deutschland für die Herausforderungen von morgen*. 100 Jahre Georges Anawati Jubiläumsveranstaltung in St. Georgen in Frankfurt/M., 27. September 2005, 20–28.
- ANGER, THORSTEN: *Islam in der Schule : rechtliche Wirkungen der Religionsfreiheit und der Gewissensfreiheit sowie des Staatskirchenrechts im öffentlichen Schulwesen*. (Münsterische Beiträge zur Rechtswissenschaft ; 152) Berlin, 2003.
- ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ: *Avrupa Kredi Transfer Sistemi Bilgi Paketi*. Ankara, 2005.
- ANSCHÜTZ, GERHARD: *Die Verfassung des Deutschen Reichs vom 11. August 1919 ; ein Kommentar für Wissenschaft und Praxis in 4. Bearb.* Aalen, ¹⁴1987.
- BABKE, HANS-GEORG: *Theologie an der Universität aus rechtlicher, theologischer und wirtschaftstheoretischer Perspektive*. Frankfurt a. M., 2000.
- BAIR, JOHANN: *Das Islamgesetz. An den Schnittstellen zwischen österreichischer Rechtsgeschichte und österreichischem Staatsrecht*. (Forschungen aus Staat und Recht ; 137) Wien / New York, 2002.
- BAUMERT, JÜRGEN, PETRA STANAT & ANKE DEMMRICH: ›PISA 2000: Untersuchungsgegenstand, theoretische Grundlagen und Durchführung der Studie‹. In: JÜRGEN BAUMERT ET AL. (HGG.): *PISA 2000: Basiskompetenzen von Schülerinnen und Schülern im internationalen Vergleich*. Opladen, 2001, 15–68.

- BAYERISCHER LEHRER- UND LEHRERINNENVERBAND: *BLLV für mehr islamischen Religionsunterricht*. Pressemitteilung, 24. Januar 2008 (<http://www.bllv.de/archiv/presse/2008/20080124.shmt1>) – Zugriff am 24. 4. 2008.
- BAYREUTH: *Grünes Licht für islamischen Religionsunterricht*. Pressemitteilung, 7. Oktober 2008 (http://www.bayreuth.de/news/5077/details_895.htm) – Zugriff am 8. 10. 2008.
- BEAUFTRAGTE DER BUNDESREGIERUNG FÜR MIGRATION, FLÜCHTLINGE UND INTEGRATION (HG.): *Islam einbürgern – Auf dem Weg zur Anerkennung muslimischer Vertretungen in Deutschland*. Berlin, November 2005.
- BEBENBURG, PITT VON: ›Eine Chance‹. Kommentar. *Frankfurter Rundschau* 31. Dezember 2005.
- ›Türkische Muslim-Organisation würde gern unterrichten‹. *Frankfurter Rundschau* 31. Dezember 2005.
- BECK, MARIELOUISE: ›Islam einbürgern: Fünf Thesen über den Umgang mit religiöser Vielfalt unter dem deutschen Verfassungsbogen‹. Redetext anlässlich der Veranstaltung »Untergang des Abendlandes? Die verfassungsrechtlichen und gesellschaftlichen Auswirkungen des Kopftuchstreits« Frühjahrstagung des Politischen Clubs, 19. – 21. März 2004, Evangelische Akademie Tutzing. *epd-Dokumentation*, 2004 (17), 28–33.
- ›Islam einbürgern – Auf dem Weg zur Anerkennung muslimischer Vertretungen in Deutschland‹. In: BEAUFTRAGTE DER BUNDESREGIERUNG FÜR MIGRATION, FLÜCHTLINGE UND INTEGRATION: *Islam einbürgern*, 6–9.
- BENDEL, PETRA & MATHIAS HILDEBRANDT: ›Integration von Muslimen‹. In: PETRA BENDEL & MATHIAS HILDEBRANDT (HGG.): *Integration von Muslimen*. (Schriftenreihe des Zentralinstituts für Regionalforschung der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg ; N.F., 1) München, 2006, 7–52.
- Bericht der Beauftragten der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration über die Lage der Ausländerinnen und Ausländer in Deutschland*. August 2005.
- BIELEFELDT, HEINER: ›Muslimische Minderheiten im säkularen Rechtsstaat‹. In: WOLF-DIETRICH BUKOW & EROL YILDIZ (HGG.): *Islam und Bildung*. Opladen, 2003, 21–36.
- BLASIUS, THOMAS: ›NRW hält an Plänen für eigene Islamkonferenz fest‹. *Der Westen*, 19. März 2010 (<http://www.derwesten.de/nachrichten/politik/NRW-haelt-an-Plaenen-fuer-eigene-Islamkonferenz-fest-id2762718.html>) – Zugriff am 20.3.2010.
- BODEMANN, Y. MICHAEL [sic] & GÖKCE YURDAKUL: ›Geborgte Narrative: Wie sich türkische Einwanderer an den Juden in Deutschland orientieren‹. *Soziale Welt*, 56 (2005) 4, 441–451.
- BODEMANN, Y. MICHAEL: *Gedächtnistheater : die jüdische Gemeinschaft und ihre deutsche Erfindung*. Hamburg, 1996.
- BODENSTEIN, MARK & DIK-REDAKTION: ›Muslimische Verbände: neue Zahlen, aber kein Ende der Diskussion‹. *Deutsche Islam Konferenz*, 2. Oktober

- 2009 (http://www.deutsche-islam-konferenz.de/cln_110/nn_1876226/SubSites/DIK/DE/InDeutschland/MuslimOrganisationen/VerbaendeMLD/verbaende-mld-node.html) – Zugriff am 4. 10. 2010.
- BODENSTEIN, MARK CHALÎL: ›Islamische Theologie an deutschen Hochschulen: ein Weg zu einem Islam europäischer Prägung?‹. In: PETER GRAF (HG.): *Religionen in Migration. Grenzüberschreitung als Aufforderung zum Dialog*. Göttingen, 2006, 181–195.
- ›Form folgt Funktion. Bildungsziele des islamischen Religionsunterrichts und der Wertekonsens‹. In: BÜLENT UÇAR & DANJA BERGMANN (HGG.): *Islamischer Religionsunterricht in Deutschland : fachdidaktische Konzeptionen: Ausgangslage, Erwartungen und Ziele*. (Veröffentlichungen des Zentrums für Interkulturelle Islamstudien der Universität Osnabrück ; Bd. 2) Göttingen, 2010, 89–112.
- BÖCKENFÖRDE, ERNST-WOLFGANG: ›Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation‹. In: *Säkularisation und Utopie : Ebracher Studien ; Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag*. Stuttgart [u. a.], 1967, 75–94.
- BROCKE, EDNA: ›Jüdisches Leben in der Bundesrepublik Deutschland‹. In: LAPPIN: *Jüdische Gemeinden*, 267–281.
- BUNDESMINISTERIUM DES INNERN: *Deutsche Islam Konferenz (DIK): Zwischen-Resümee der Arbeitsgruppen und des Gesprächskreises*. Vorlage für die 3. Plenarsitzung der DIK. 13. März 2008.
- BUNDESMINISTERIUM FÜR UNTERRICHT, KUNST UND KULTUR: *Pädagogische Hochschulen: Studierende nach Institutionen - Wintersemester 2008/09*. 6. November 2009 (http://www.bmukk.gv.at/schulen/bw/ueberblick/phstat_inst_0809.xml).
- CDU: *Arbeitsgrundlage für die Zuwanderungs-Kommission der CDU Deutschlands*. 6. November 2000 (http://www.cdu.de/doc/pdfc/1100_arbeitsgrundlage.pdf).
- CZIESCHE, DOMINIK: ›Heißer Stuhl‹. *Der Spiegel*, 9. August 2004 (33) (<http://www.spiegel.de/spiegel/0,1518,312267,00.html>) – Zugriff am 13. August 2004.
- DAMIR-GEILSDORF, SABINE: ›Politische Utopie und Erinnerung. Das »Goldene Zeitalter« in islamischen Diskursen heute‹. In: ANGELIKA HARTMANN (HG.): *Geschichte und Erinnerung im Islam*. (Formen der Erinnerung ; 15) Göttingen, 2004, 75–94.
- ›Deutsche Islam-Konferenz eröffnet‹. *Migration und Bevölkerung*, Oktober 2006 (8), 1–2.
- DEUTSCHE ISLAM KONFERENZ & LEILA DONNER-ÜRETMEK (RED.): *Drei Jahre Deutsche Islam Konferenz (DIK) 2006–2009. Muslime in Deutschland – Deutsche Muslime*. Berlin, 2009.
- DIETRICH, MYRIAN: *Islamischer Religionsunterricht. Rechtliche Perspektiven*. (Schriften zum Staatskirchenrecht ; 31) Frankfurt a. M. [u. a.], 2006 (zugl. Diss., Univ. Erlangen, 2006).

- DiMAGGIO, PAUL J. & WALTER W. POWELL: ›The Iron Cage Revisited: Institutional Isomorphism and Collective Rationality in Organizational Fields‹. *American Sociological Review*, 48 (1983) 2, 147–160.
- DOBRINSKI, MATTHIAS: ›Querelen im Vorfeld des Treffens‹. *Süddeutsche Zeitung* 23. September 2006.
- DRESSLER, BERNHARD: ›Religiöse Bildung zwischen Standardisierung und Entstandardisierung – Zur bildungstheoretischen Rahmung religiösen Kompetenzerwerbs‹. *Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik*, 4 (2005) 1, 50–63.
- DÜKER, MONIKA: *Islam in NRW. Wege zur Verständigung, Anerkennung und Integration*. Pressegespräch am 20. Oktober 2006. Die Grünen im Landtag NRW – Presseinformation, 2006.
- ELYAS, NADEEM: ›Vorhaben von muslimischer Seite‹. In: BEAUFTRAGTE DER BUNDESREGIERUNG FÜR MIGRATION, FLÜCHTLINGE UND INTEGRATION: *Islam einbürgern*, 14–18.
- EMBACHER, HELGA: ›Jüdisches Leben nach der Schoah‹. In: GERHARD BOTZ, IVAR OXAAL, MICHAEL POLLACK & NINA SCHOLZ (HGG.): *Eine zerstörte Kultur – Jüdisches Leben und Antisemitismus in Wien seit dem 19. Jahrhundert*. Wien, ²2002, 357–373.
- FACHVERBAND EVANG. RELIGIONSLEHRERINNEN UND RELIGIONSLEHRER IN BADEN-WÜRTTEMBERG: *Baden-Württemberg führt islamischen Religionsunterricht ein. Modellversuche starten im Herbst 2006*. 2005 (http://www.fachverband.info/texte/islamRU_BaWue.htm) – Zugriff am 10.6.2005.
- ›FDP fordert Lehrstuhl »Islamische Theologie« für Niedersachsen‹. *Neue Osnabrücker Zeitung* 29. März 2005.
- FETZER, JOEL S. & J. CHRISTOPHER SOPER: *Muslims and the State in Britain, France, and Germany*. (Cambridge studies in social theory, religion, and politics) Cambridge, 2005.
- GEBAUER, KLAUS; LANDESINSTITUT FÜR SCHULE, NRW (HG.): *Islamkunde in Nordrhein-Westfalen. Einige Infos*. Stand 1. März 2005. Soest, 2005.
- ›Die Geschichte des Lehrstuhls »für die Religion des Islam« in Münster‹. *Moslemische Revue*, 2004 (3/4), 252–261.
- GLOBIG, KLAUS: ›Die Lohengrin-Klausel des Grundgesetzes‹. *ZRP*, (2002) 3, 107–109.
- GRAF, PETER: ›Ausbildung von ReligionslehrerInnen für Muslime in internationaler Kooperation – Struktur eines konsekutiven Bachelor-Master Studiengangs‹. In: FRITZ ERICH ANHELM & BERNHARD DRESSLER (HGG.): *Islamischer Religionsunterricht in Niedersachsen – Perspektiven seiner Einführung*. Dokumentation einer Konsultation der Evangelischen Akademie Loccum in Kooperation mit dem Religionpädagogischen Institut vom 6. bis 8. August 2002 (Loccumer Protokolle 91/02) Rehburg-Loccum, 2003, 111–123.
- ›Lehrerbildung an der Universität Osnabrück: Neuer Masterstudiengang »Islamische Religionspädagogik«‹. In: LANGENFELD, LIPP & SCHNEIDER: *Islamische Religionsgemeinschaften und islamischer Religionsunterricht*, 101–105.

- »Entwicklung des Fachs »Islamische Religionspädagogik« an der Universität Osnabrück«. In: PETER GRAF & WOLFGANG G. GIBOWSKI (HGG.): »*Islamische Religionspädagogik*« – Etablierung eines neuen Faches. Bildungs- und kulturpolitische Initiativen des Landes Niedersachsen. Göttingen, 2007, 153–188.
- GRAF, PETER, JÖRG BALLNUS, MIZRAP POLAT & SARAH RÖLKER: *Strukturplan Masterstudiengang »Islamische Religionspädagogik« (Erweiterungsfach)*. Universität Osnabrück, Fachbereich Erziehungs- und Kulturwissenschaften. 16. Mai 2006.
- GRAULICH, KURT: »Religionsgemeinschaften und Religionsunterricht nach Art. 7 Abs. 3 GG«. In: LANGENFELD, LIPP & SCHNEIDER: *Islamische Religionsgemeinschaften und islamischer Religionsunterricht*, 79–87.
- GRILLO, RALPH: »Islam and Transnationalism«. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 30 (2004) 5, 861–878.
- GRÜMME, BERNHARD & MANFRED L. PIRNER: »Religion unterrichten in Baden-Württemberg«. *TheoWeb. Zeitschrift für Religionspädagogik*, 5 (2006) 2, 199–210.
- HABERMAS, JÜRGEN: *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels, 2001*. Frankfurt a. M., 2001.
- HASSE, RAIMUND & GEORG KRÜCKEN: *Neo-Institutionalismus*. (Einsichten) Bielefeld, 1999.
- HAUSSMANN, SYBILLE: »Einführung«. In: BÜNDNIS 90/DIE GRÜNEN IM LANDTAG NORDRHEIN-WESTFALEN (HG.): *Die Zukunft des Islam in NRW*. Dokumentation eines Fachgesprächs am 08. Oktober 2004 Düsseldorf, 2004, 5–6.
- HECKEL, MARTIN: *Die theologischen Fakultäten im weltlichen Verfassungsstaat*. Tübingen, 1986.
- HEIMANN, HANS MARKUS: »Inhaltliche Grenzen islamischen Religionsunterrichts«. *NVwZ*, 2002 (8), 935–942.
- »Alternative Organisationsformen islamischen Religionsunterrichtes«. *Die öffentliche Verwaltung (DÖV)*, 56 (2003) 6, 238–245.
- HEIMBACH, MARFA: *Die Entwicklung der islamischen Gemeinschaft in Deutschland seit 1961*. (Islamkundliche Untersuchungen ; 242) Berlin, 2001.
- HEINIG, HANS MICHAEL: *Öffentlich-rechtliche Religionsgesellschaften : Studien zur Rechtsstellung der nach Art. 137 Abs. 5 WRV korporierten Religionsgesellschaften in Deutschland und in der Europäischen Union*. (Schriften zum Öffentlichen Recht ; 921) Berlin, 2003 (zugl. Diss., Düsseldorf, Univ., 2002).
- HERMANN, RAINER: »Neue islamische Theologie. Felix Körner über eine modernistische Koranexegese in Ankara«. *FAZ*, 22. Februar 2006 (45), 40.
- HESSE, KONRAD: »Das Selbstbestimmungsrecht der Kirchen und Religionsgemeinschaften«. In: JOSEPH LISTL & DIETRICH PIRSON (HGG.): *Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland*. Band 1, Berlin, ²1995, 521–559.

- HESSISCHER VERWALTUNGSGERICHTSHOF, KASSEL: *Vorläufig kein islamischer Religionsunterricht an hessischen Schulen*. Presseinformation 25/2005. 14. September 2005.
- HESSISCHES MINISTERIUM FÜR WISSENSCHAFT UND KUNST: ›Studienordnung für den Teilstudiengang Religionswissenschaft und Religionsgeschichte mit Abschluss Magister Artium/Magistra Artium (M. A.) im Hauptfach an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main vom 4. Februar 2004‹. *Staatsanzeiger für das Land Hessen*, 28. Februar 2005 (9), 874–883.
- HOLLERBACH, ALEXANDER: ›Theologische Fakultäten und staatliche Pädagogische Hochschulen‹. In: JOSEPH LISTL & DIETRICH PIRSON (HGG.): *Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland*. Band 2, Berlin, ²1995, 549–599.
- HÖPP, GERHARD: ›Die Wünsdorfer Moschee: Eine Episode islamischen Lebens in Deutschland, 1915–1930‹. *Die Welt des Islams*, 36 (1996) 2, 204–218.
- INTERDISZIPLINÄRES ZENTRUM FÜR ISLAMISCHE RELIGIONSLEHRE (IZIR): *Ausbildung islamischer Religionslehrerinnen und Religionslehrer an der Universität Erlangen-Nürnberg*. Informationspapier. Friedrich-Alexander-Universität Erlangen Nürnberg, Februar 2005.
- *Ergänzungsstudium Islamische Religionslehre*. Vorläufige Fassung. Friedrich-Alexander-Universität Erlangen Nürnberg, November 2006 (http://www.izir.uni-erlangen.de/docs/izir_studiengang_2006.pdf) – Zugriff am 19. 12. 2006.
- Islam in Deutschland*. Antwort der Bundesregierung auf die Große Anfrage der Abgeordneten Dr. Jürgen Rüttgers, Erwin Marschewski (Recklinghausen), Wolfgang Zeitlmann, weiterer Abgeordneter und der Fraktion der CDU/CSU. Deutscher Bundestag – Drucksache 14/4530, 8. November 2000.
- ›Islamische Religionspädagogik an der Universität Osnabrück? Hochschule beantragt Master-Studiengang zum Wintersemester 2006/2007‹. *Pressemitteilungen, Universität Osnabrück*, 17. Mai 2005 (105) (http://www2.uni-osnabrueck.de/pressestelle/mitteilungen/Detail.cfm?schluessel_nummer=105&schluessel_jahr=2005).
- Islamische ReligionsPädagogische Akademie (IRPA) in Wien*. 2005 (<http://www.irpa.ac.at/Geschichte.htm>) – Zugriff am 17. 11. 2006.
- Islamischer Religionsunterricht in Österreich und Deutschland*. Executive Summary zu einem Forschungsprojekt des Instituts für Rechtsphilosophie, Religions- und Kulturrecht der Universität Wien zusammen mit dem abif – analyse beratung interdisziplinäre forschung. Wien, 2005 (<http://public.univie.ac.at/index.php?id=islamru>) – Zugriff am 4. 5. 2010.
- ›Islamunterricht spätestens 2010‹. *taz NRW*, 2. 2. 2006, 2.
- JANKE, KATRIN: *Institutionalisierter Islam an staatlichen Hochschulen. Verfassungsfragen islamischer Lehrstühle und Fakultäten*. (Islam und Recht ; 3) Frankfurt a. M [u. a.], 2005 (zugl. Univ., Diss., Münster (Westf.), 2004).

- JOHN, MICHAEL: ›Gebrochene Kontinuität – Die Kultusgemeinde Linz nach 1945‹. In: LAPPIN: *Jüdische Gemeinden*, 139–178.
- JOHNSON, IAN: ›A mosque for ex-Nazis became center of radical Islam‹. *Post Gazette*, July 12, 2005 (<http://www.post-gazette.com/pg/05193/536684.stm>) – Zugriff am 27. 4. 2010.
- JONKER, GERDIEN: ›Muslim Emancipation? Germany's Struggle over Religious Pluralism‹. In: WASEF ABDELRAHMAN R. SHADID & PIETER SJOERD VAN KONINGSVELD (HGG.): *Religious Freedom and the Neutrality of the State : the Position of Islam in the European Union*. Leuven [u. a.], 2002, 36–51.
- ›Juden gegen Islam-Projekt‹. *Süddeutsche Zeitung*, 12. März 2008, 47.
- ›Juden und Muslime gründen Gesellschaft‹. *Süddeutsche Zeitung*, 11. März 2008, 39.
- KALB, HERBERT, RICHARD POTZ & BRIGITTE SCHINKELE: *Religionsgemeinschaften-recht. Anerkennung und Eintragung*. Stand: 1. Juni 1998. Wien, 1998.
- KASPEROWITSCH, MICHAEL: ›Ein »Saphir« von Wert. Das erste Schulbuch für islamische Religion‹. *Nürnberger Nachrichten*, 1. Oktober 2008, 15.
- KATLEWSKI, HEINZ-PETER: *Judentum im Aufbruch. Von der neuen Vielfalt jüdischen Lebens in Deutschland, Österreich und der Schweiz*. Berlin, 2002.
- KEHRER, GÜNTER: *Organisierte Religion*. Stuttgart [u. a.], 1982.
- Kein Partner für Islam-Unterricht*. hr-online, 10. März 2005 (http://www.hr-online.de/website/rubriken/nachrichten/index.jsp?key=standard_document_4833918&rubrik=5710&seite=1) – Zugriff am 29. Mai 2006.
- KHORCHIDE, MOUHANAD: *Der islamische Religionsunterricht in Österreich*. Wien: ÖIF-Dossier no 5, Juli 2009.
- KIEFER, MICHAEL: *Islamkunde in deutscher Sprache in Nordrhein-Westfalen. Kontext, Geschichte, Verlauf und Akzeptanz eines Schulversuchs*. (Islam in der Lebenswelt Europa ; 2) Münster, 2005.
- ›Staatlicher Islamunterricht in Deutschland. Unterrichtsmodelle der Länder – der aktuelle Sachstand im Schuljahr 2004/2005‹. In: REICHMUTH ET AL.: *Staatlicher Islamunterricht in Deutschland*, 15–26.
- KLIEME, ECKHARD; BUNDESMINISTERIUM FÜR BILDUNG UND FORSCHUNG (HG.): *Zur Entwicklung nationaler Bildungsstandards – Expertise*. (Bildungsforschung ; 1) Bonn/Berlin, ²2007 [2003] (http://www.bmbf.de/pub/zur_entwicklung_nationaler_bildungsstandards.pdf).
- KNAB, FLORIAN C.: *Gründung des Zentralrats der Juden in Deutschland*. shoa.de, 5. Oktober 2004 (<http://www.zukunft-braucht-erinnerung.de/nachkriegsdeutschland/juedisches-leben-in-deutschland-nach-1945/45.html>) – Zugriff am 4. 5. 2010.
- *Der Neuaufbau jüdischer Gemeinden nach 1945*. Shoa.de, 6. November 2004 (<http://www.zukunft-braucht-erinnerung.de/nachkriegsdeutschland/juedisches-leben-in-deutschland-nach-1945/60.html>) – Zugriff am 4. 5. 2010.

- KÖHLER, AYYUB A.: *Anmerkungen zu den Körperschaftsrechten aus islamischer Sicht. Die strukturelle Assimilation des Islams in Deutschland*. 2001 (http://www.hauptbuch.com/concept/t_01000/00019_koehler_koerper.htm) – Zugriff am 28. 4. 2010.
- KOENIG, MATTHIAS: *Staatsbürgerschaft und religiöse Pluralität in post-nationalen Konstellationen : zum institutionellen Wandel europäischer Religionspolitik am Beispiel der Inkorporation muslimischer Immigranten in Großbritannien, Frankreich und Deutschland*. Marburg, 2003 (zugl. Diss., Univ. Marburg, 2003).
- ›Islamische Minderheiten in Westeuropa. Eine Herausforderung des säkularen Rechtsstaats?‹. In: THORSTEN GERALD SCHNEIDERS & LAMYA KADDOR (HGG.): *Muslime im Rechtsstaat*. (Veröffentlichungen des Centrums für Religiöse Studien Münster ; 3) Münster, 2005, 33–46.
- ›Repräsentanzmodelle des Islam in europäischen Staaten‹. In: BEAUFTRAGTE DER BUNDESREGIERUNG FÜR MIGRATION, FLÜCHTLINGE UND INTEGRATION: *Islam einbürgern*, 19–32.
- KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE: *Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen*. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 98, 24. Mai 1990.
- Koordinationsrat der Muslime zur Deutschen Islamkonferenz: »Roadmap« und die Zielsetzungen müssen konkretisiert werden. islam.de, 1. Mai 2007 (<http://www.islam.de/8347.php>) – Zugriff am 18. 5. 2007.
- KOORDINATIONS RAT DER MUSLIME IN DEUTSCHLAND KRM: *Geschäftsordnung in der Fassung vom 28. März 2007*. (http://islam.de/files/misc/krm_go.pdf).
- KRAWIETZ, BIRGIT: ›Der Mufti und sein Fatwa – Verfahrenstheorie und Verfahrenspraxis nach islamischem Recht‹. *Welt des Orients*, 26 (1995), 161–180.
- KRESS, HARTMUT: ›Evangelisch theologische Fakultäten im Meinungsstreit: Heutige Grundsatzfragen vor dem Hintergrund der Probleme am Beginn des 20. Jahrhunderts‹. In: HARTMUT KRESS (HG.): *Theologische Fakultäten an staatlichen Universitäten in der Perspektive von Ernst Troeltsch, Adolf von Harnack und Hans von Schubert*. (Theologische Studien-Texte (ThST) ; 16) Waltrop, 2004, 5–90.
- KROCHMALNIK, DANIEL: ›Zeit ist's ...‹ *Mussaf. Magazin der Hochschule für Jüdische Studien*, 2005 (1), 7–9.
- KROISSENBRUNNER, SABINE: ›Islam in Austria‹. In: SHIREEN HUNTER (HG.): *Islam, Europe's Second Religion*. Westport, Conneticut & London, 2002, 141–155.
- ›Islam and Muslim Immigrants in Austria: Socio-Political Networks and Muslim Leadership of Turkish Immigrants‹. *Immigrants & Minorities*, 22 (2003) 2–3, 188–207.
- Kultusministerin Dorothea Henzler wirbt für Runden Tisch, um Möglichkeiten für islamischen Religionsunterricht intensiv zu prüfen. Bildungsserver Hessen, 5. März 2009 (http://dms.bildung.hessen.de/news/archiv_2009/news_item_1236239800.html) – Zugriff am 29. 3. 2010.

- KUSICKE, SUSANNE: ›»Hier gibt es keine Tabus«. Muhammad Kalisch, Professor für Religion des Islam in Münster, über Theologie, Koran und Schulunterricht‹. Interview. *FAZ*, 22. Januar 2005, 6.
- KÖRNER, FELIX: *Revisionist Koran Hermeneutics in Contemporary Turkish University Theology. Rethinking Islam*. Würzburg, 2005.
- LANGENFELD, CHRISTINE: *Integration und kulturelle Identität zugewanderter Minderheiten : eine Untersuchung am Beispiel des allgemeinbildenden Schulwesens in der Bundesrepublik Deutschland*. (Jus publicum ; 80) Tübingen, 2001.
- , LIPP, VOLKER & IRENE SCHNEIDER (HGG.): *Islamische Religionsgemeinschaften und islamischer Religionsunterricht: Probleme und Perspektiven*. Göttingen, 2005.
- LAPIDUS, IRA M.: ›The Golden Age: The Political Concepts of Islam‹. *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 524 November 1992, 13–25.
- LAPPIN, ELEONORE (HG.): *Jüdische Gemeinden. Kontinuitäten und Brüche*. Berlin & Wien, 2002.
- LEHMBRUCH, GERHARD: ›Administrative Interessenvermittlung‹. In: ADRIENNE WINDHOFF-HÉRITIER (HG.): *Verwaltung und ihre Umwelt. Festschrift für Thomas Ellwein zum 60. Geburtstag*. Opladen, 1987, 11–43.
- LEMMEN, THOMAS: *Islamische Vereine und Verbände in Deutschland*. (Gesprächskreis Migration und Integration) Bonn, 2002.
- & MIEHL, MELANIE: *Islamisches Alltagsleben in Deutschland*. (Gesprächskreis Migration und Integration) Bonn, 2001.
- LICHTENTHÄLER, BARBARA: ›Islamische Religion im schulischen Unterricht: Baden-Württemberg‹. In: WOLFGANG BOCK (HG.): *Islamischer Religionsunterricht? (Religion und Aufklärung; 13)* Tübingen, ²2007, 79–84.
- LINDNER, BEREND: *Entstehung und Untergang von Körperschaften des öffentlichen Rechts : unter besonderer Berücksichtigung der Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften*. (Schriften zum Staatskirchenrecht ; 6) Frankfurt a. M. [u. a.], 2002 (zugl. Diss., Göttingen, 2002).
- LORETAN, ADRIAN: ›Die katholisch Theologischen Fakultäten im Spannungsfeld von Wissenschaftsfreiheit und Religionsfreiheit‹. In: LORETAN: *Theologische Fakultäten*, 55–65.
- ›Theologie in der Universität von Morgen – Staatskirchenrechtliche Modelldiskussion‹. In: LORETAN: *Theologische Fakultäten*, 39–53.
- (HG.): *Theologische Fakultäten an europäischen Universitäten. Rechtliche Situation und theologische Perspektiven*. (Theologie Ost – West. Europäische Perspektiven ; 1) Münster, 2004.
- LÄHNEMANN, JOHANNES: ›Perspektiven der Ausbildung islamischer Religionlehrer‹. *Münchner Uni Magazin*, 2003 (4), 8–9.
- MAKDISI, GEORGE: ›Muslim Institutions of Learning in Eleventh-Century Baghdad‹. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 24 (1961) 1, 1–56.

- MALIK, JAMAL: ›Der Islam in Europa – Integration oder Ghettoisierung‹. Vortrag auf der Konferenz »Religion, Staat und Gesellschaft in der Türkei und in Europa«, Istanbul 23. – 24. Okt. 2003. In: KONRAD-ADENAUER-STIFTUNG (HG.): *Islam, Staat und moderne Gesellschaft in der Türkei und in Europa*. Çankaya-Ankara, 2005 (http://www.kas.de/proj/home/events/44/1/year-2003/month-10/veranstaltung_id-8380/index.html) – Zugriff am 15. 11. 2006, (Zusammenfassung der Berichte der Konferenzen der Konrad-Adenauer-Stiftung »Religion, Staat und Gesellschaft in der Türkei - Möglichkeiten und Hindernisse für ein friedliches interreligiöses Miteinander« am 23./24. 10. 2003 und »Islam und moderne Gesellschaft in der Türkei« am 22./23. 11. 2004 in Istanbul).
- MANSOUR, MOHAMMED AHMED (HG.): *Studienführer zur Germanistik und Islamwissenschaft in Deutsch an der Sprachen- und Übersetzungsfakultät der Al-Azhar-Universität. Historischer Überblick, Curriculum und Studienordnung (Deutsch-Arabisch)*. Kairo, 2004.
- MARZOLPH, ULRICH: ›Islamische Kultur als Gedächtniskultur. Fachspezifische Überlegungen anhand des Fallbeispiels Iran‹. *Der Islam*, 75 (1998) 2, 296–317.
- MAUSS, LEO: ›»Islamophobie« – der neue Antisemitismus?‹. *Die Jüdische*, 30. Dezember 2006 (<http://www.juedische.at/>).
- MAZYEK, AYMAN: *Die islamischen Verbände: Wille zur konstruktiven Mitarbeit. Migration – Integration – Diversity: Deutsche Islamkonferenz, Oktober 2006* (<http://www.migrationboell.de/web/integration/47839.asp>) – Zugriff am 16. 4. 2008.
- MEIER, AXEL: *Die Reichsvertretung der Juden in Deutschland*. shoa.de, 2005 (<http://www.shoa.de/content/view/169/207/>) – Zugriff am 30. Okt. 2006.
- MINISTERIUM FÜR KULTUS, JUGEND UND SPORT BADEN-WÜRTTEMBERG: *Resonanz auf islamischen Religionsunterricht ist ungebrochen groß*. Pressemitteilung, 18. Juli 2007 (<http://bildungsklick.de/pm/54443/resonanz-auf-islamischen-religionsunterricht-ist-ungebrochen-gross/>) – Zugriff am 24. 4. 2008.
- MINISTERIUM FÜR SCHULE UND WEITERBILDUNG DES LANDES NORDRHEIN-WESTFALEN (HG.): *Fächerspezifische Vorgaben Islamunterricht für das Lehramt an Gymnasien und Gesamtschulen, für das Lehramt an Grund-, Haupt- und Realschulen und den entsprechenden Jahrgangsstufen der Gesamtschulen, für das Lehramt an Berufskollegs*. 2007.
- MOHR, IRKA CHRISTIN: *Islamischer Religionsunterricht im europäischen Vergleich*. Heinrich-Böll-Stiftung Hessen, 18. Februar 2000 (<http://www.hbs-hessen.de/archivseite/pol/mohr.htm>) – Zugriff am 20. 4. 2010.
- MÜLLER-VOLBEHR, JÖRG: ›Neue Minderheitenreligionen – aktuelle verfassungsrechtliche Probleme‹. *Juristenzeitung*, 36 (1981) 2, 41–49.
- NEUERER, DIETMAR: ›Grüne wollen Dachorganisation für alle Muslime‹. *Netzeitung.de*, 25. September 2006 (<http://www.netzeitung.de/deutschland/442730.html>) – Zugriff am 4. 12. 2007.

- NEUMANN, URSULA (HG.): *Islamische Theologie – Internationale Beiträge zur Hamburger Debatte*. Hamburg, 2002.
- New Umbrella Group Founded. Spiegel Online, 11 April 2007 (<http://www.spiegel.de/international/germany/0,1518,476563,00.html>) – Zugriff am 18.10.2007.
- NIKOLOVA, ROUMIANA, HENNING SCHLUSS, THOMAS WEISS & JOACHIM WILLEMS: ›Das Berliner Modell religiöser Kompetenz. Fachspezifisch – Testbar – Anschlussfähig‹. *Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik*, 6 (2007) 2, 67–87.
- NOELLE, ELISABETH & THOMAS PETERSEN: ›Allensbach-Analyse: Eine fremde, bedrohliche Welt‹. *F.A.Z.* 17. Mai 2006 (114), 5.
- ÖZDİL, ALI-ÖZGÜR: *Aktuelle Debatten zum Islamunterricht in Deutschland : Religionsunterricht – religiöse Unterweisung für Muslime – Islamkunde*. Hamburg, 1999.
- PANJWANI, FARID: ›The »Islamic« in Islamic Education: Assessing the Discourse‹. *Current Issues in Comparative Education*, 7 (2004) 1, 19–29.
- PIEROTH, BODO & CHRISTOPH GÖRISCH: ›Was ist eine »Religionsgemeinschaft«?‹ *JuS*, (2002) 10, 937–941.
- PIRSON, DIETRICH: ›Die Förderung der Kirchen als Aufgabe des säkularen Staates‹. In: *Die staatliche Förderung von Gesellschaft und Kirche*. (Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche ; 28) Münster, 1994, 83–102.
- POTZ, RICHARD: ›Die Anerkennung der islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich‹. In: JOHANNES SCHWARTLÄNDER (HG.): *Freiheit der Religion: Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte*. (Forum Weltkirche ; 2) Mainz, 1993, 135–146.
- ›Islam und Europa. Assimilation – Integration – Insertion‹. In: VALERIA HEUBERGER (HG.): *Der Islam in Europa*. (Wiener Osteuropa-Studien ; 9) Frankfurt a. M. [u. a.], 1999, 45–54.
- ›Rezension: Johann Bair: Das Islamgesetz. An den Schnittstellen zwischen Menschenrechten, österreichischer Rechtsgeschichte und österreichischem Staatsrecht. Springer, Wien–NewYork 2002‹. *Österreichisches Archiv für Recht & Religion*, 49 (2002), 159–162.
- ›Der islamische Religionsunterricht in Österreich‹. In: HEINRICH DE WALL & MICHAEL GERMANN (HGG.): *Bürgerliche Freiheit und christliche Verantwortung : Festschrift für Christoph Link zum siebzigsten Geburtstag*. Festschrift für Christoph Link zum siebzigsten Geburtstag. Tübingen, 2003, 345–369.
- ›State and Church in Austria‹. In: GERHARD ROBBERS (HG.): *State and Church in the European Union*. Baden-Baden, ²2005, 391–418.
- PREUSS, ROLAND: ›Studiengang für Islamlehrer. Der Lehrplan des Propheten‹. *Süddeutsche Zeitung* 15. Mai 2006.
- PUST, CORNELIA: ›Auftakt zum Dialog – Erste Deutsche Islam Konferenz‹. *aid – Integration in Deutschland*, 22 (2006) 4 (<http://www.isoplan.de/aid/20064/islamkonferenz.htm>) – Zugriff am 15. 4. 2008.

- RATH, JAN, RINUS PENNINX, KEES GROENENDIJK & ASTRID MEYER: *Western Europe and its Islam*. (International Comparative Social Studies ; 2) Leiden, 2001.
- REICHMUTH, STEFAN, MARK BODENSTEIN, MICHAEL KIEFER & BIRGIT VÄTH (HGG.): *Staatlicher Islamunterricht in Deutschland. Die Modelle in Niedersachsen und Nordrhein-Westfalen im Vergleich*. (Islam in der Lebenswelt Europa ; 1) Münster, 2006.
- REMID E. V.: *Religionen in Deutschland: Mitgliederzahlen*. Stand: 4. November 2006. http://www.remid.de/remid_info_zahlen.htm – Zugriff am 1. 12. 2006.
- *Jüdische Gemeinden und Landesverbände*. Informationsplattform Religion, 25. Juli 2005 <http://www.religion-online.info/judentum/gruppen/gruppen-vereine.html> – Zugriff am 2. 12. 2006.
- RICHARZ, MONIKA: ›Juden in der Bundesrepublik Deutschland und in der Deutschen Demokratischen Republik seit 1945‹. In: MICHA BRUMLIK, DORON KIESEL, CILLY KUGELMANN & JULIUS H. SCHOEPS (HGG.): *Jüdisches Leben in Deutschland seit 1945*. (Athenäums Taschenbücher : Die kleine weiße Reihe ; 104) Frankfurt a. M., 1988, 13–30.
- RIEDEL-SPANGENBERGER, ILLONA: ›Fakultäten, II. Kath.‹ In: AXEL FRHR. V. CAMPENHAUSEN, ILLONA RIEDEL-SPANGENBERGER & P. REINHOLD SEBOTT, SJ (HGG.): *Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht*. Band 1, Paderborn, 2000–04, 671–675.
- RIZVI, SYED NAJMUL RAZA: ›Shīʿa Madāris of Awadh: Historical Development and Present Situation‹. In: JAN-PETER HARTUNG & HELMUT REIFELD (HGG.): *Islamic Education, Diversity, and National Identity. Dīnī Madāris in India Post 9/11*. New Delhi [u. a.], 2006, 104–131.
- SCHAKFEH, ANAS: ›Österreich: Islamischer Religionsunterricht an österreichischen Schulen‹. Frankfurt a. M., 2001, 184–203.
- ›Islam in der Lehrerbildung in Österreich‹. Bonn, 2003 <http://www.kmk.org/doc/publ/Lerngemeinschaft.pdf>, 47–49.
- SCHEFFLER, GERHARD: *Zu einem Islam-Staatsvertrag*. NomoK@non-Webdokument <http://www.nomokanon.de/abhandlungen/023.htm> – Zugriff am 1. 8. 2009.
- SCHIFFAUER, WERNER: *Die Gottesmänner. Türkische Islamisten in Deutschland*. Frankfurt a. M., 2000.
- ›Muslimische Organisationen und ihr Anspruch auf Repräsentativität: Dogmatisch bedingte Konkurrenz und Streit um Institutionalisierung‹. In: ALEXANDRE ESCUDIER (HG.): *Der Islam in Europa. Der Umgang mit dem Islam in Frankreich und Deutschland*. (Genshagener Gespräche ; V) Göttingen, 2003, 143–158.
- SCHLUSS, HENNING: ›Religiöse Bildung – Stationen einer Problemgeschichte und ihre gegenwärtige Krise‹. In: JÖRG RUHLOFF, JOHANNES BELLMANN ET AL. (HGG.): *Perspektiven Allgemeiner Pädagogik – Festschrift für Dietrich Benner zum 65. Geburtstag*. Weinheim, 2006, 229–241.
- SCHMIDT-WEIL, JESSICA: *Die Suche nach dem identitätsformenden Potential des Religionsunterrichts in Jüdischen Gemeinden in Deutschland*. Frankfurt a. M., 2007.

- SCHREINER, MANFRED & BAYERISCHER LEHRER- UND LEHRERINNENVERBAND (HGG.): *Handreichung zur Einführung von Islamunterricht an Bayerischen Schulen*. München, Februar 2007.
- SCHWENDENWEIN, HUGO: *Österreichisches Staatskirchenrecht*. (Münsterischer Kommentar zum CODEX IURIS CANONICI ; Beiheft 6) Essen, 1992.
- SEDGWICK, MARK: ›Establishments and Sects in the Islamic World‹. In: PHILIP CHARLES LUCAS & THOMAS ROBBINS (HGG.): *New Religious Movements in the Twenty-First Century : Legal, Political, and Social Challenges in Global Perspective*. New York & London, 2003, 283–312.
- ›Is There a Church in Islam?‹. *ISIM Newsletter*, Dezember 2003 (13), 40–41.
- ŞEN, FARUK & HAYRETTIN AYDIN: *Islam in Deutschland*. München, 2002.
- SHALABY, AHMAD: *History of Muslim Education*. Beirut: Dar Al-Kashshaf, 1954 (zugl. Diss., Cambridge Univ., 1952).
- SILVERSTEIN, PAUL A.: *Algeria in France : Transpolitics, Race, and Nation*. (New Anthropologies of Europe) Bloomington [u. a.], 2004.
- SPIELHAUS, RIEM: ›Einheit in der Vielfalt. Muslimischer Dachverband in Deutschland‹. *Qantara.de*, 2006 (http://www.qantara.de/webcom/show_article.php/_c-469/_nr-498/i.html).
- SPIESS, MANFRED: ›Islamkunde an Bremens Schulen. Modellprojekt vor dem Anfang‹. *Die Brücke*, 2001 (11) (<http://www.die-bruecke.uni-bremen.de/artikel/artikel111.htm>) – Zugriff am 10. 11. 2005.
- SPRIEWALD, SIMONE: *Rechtsfragen im Zusammenhang mit der Einführung von islamischem Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach an deutschen Schulen*. (Juristische Reihe TENEA / www.jurawelt.com ; 33) Berlin, 2003 (zugl. Diss., FU Berlin, 2003).
- SPULER-STEGEMANN, URSULA: *Muslime in Deutschland. Informationen und Klärungen*. Freiburg i. Br., ³2002.
- STATISTIK AUSTRIA: *Volkszählung 2001: Wohnbevölkerung nach Religion*. 7. Februar 2003 (http://www.statistik.at/gz/vz_religion.shtml) – Zugriff am 4. 12. 2006.
- *Volkszählung 2001: Wohnbevölkerung nach Religion und Staatsangehörigkeit für Bundesländer*. 7. Februar 2003 (http://www.statistik.at/gz/vz_religion2.shtml) – Zugriff am 4. 12. 2006.
- Stiftungsprofessur »Islamische Religion« für die Universität*. Pressemitteilung der Universität Frankfurt, 8. März 2005 (<http://www.uni-frankfurt.de/org/ltg/admin/muk/pm2005/0305/050/index.html>) – Zugriff am 20. Juli 2005.
- STOCK, MARTIN: ›Islamunterricht an öffentlichen Schulen in Nordrhein-Westfalen. Zur Lage nach dem Urteil des Bundesverwaltungsgerichts vom 23. 2. 2005‹. In: REICHMUTH ET AL.: *Staatlicher Islamunterricht in Deutschland*, 119–140.
- STROBL, ANNA: *Islam in Österreich. Eine religionssoziologische Untersuchung*. Frankfurt a. M., 1997.

- TAYLOR, CHARLES: ›Die Politik der Anerkennung‹. In: AMY GUTMANN (HG.): *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*. Frankfurt a. M., 1997, 13–78.
- TEZCAN, LEVENT: *Religiöse Strategien der »machbaren« Gesellschaft. Verwaltete Religion und islamistische Utopie in der Türkei*. (global – local Islam) Bielefeld, 2003.
- TIBAWI, A. L.: ›Origin and Character of *al-madrasah*‹. *BSOAS*, 25 (1962) 1, 225–238.
- TIETZE, NIKOLA: ›Muslimische Erfahrungen. Selbstbilder zwischen Tradition und Emanzipation‹. *Mittelweg* 36, 2001 (5), 63–74.
- TOEPFER, STEFAN: ›Frankfurter Islam-Studium etabliert sich‹. *FAZ*, 13. Dezember 2005, 48.
- ›Konzipiert in Frankfurt, finanziert in Ankara. Islamkundlicher Studiengang in Hessen / Zusammenarbeit mit der Türkei‹. *FAZ*, 22. Januar 2005, 6.
- UNIVERSITÄT OSNABRÜCK: *Strukturplan Masterstudiengang »Islamische Religionspädagogik« (Erweiterungsfach)*. Fachbereich Erziehungs- und Kulturwissenschaften, August 2007.
- UNIVERSITÄT WIEN: *Curricula, 112. Masterstudium Islamische Religionspädagogik*. Mitteilungsblatt Studienjahr 2006/2007, 4. Mai 2007.
- VLADI, FIROUZ: ›Die Sicht der Muslime: Einführendes Statement zur Podiumsdiskussion. Islamische Religionsgemeinschaften organisieren sich auf Landesebene‹. In: LANGENFELD, LIPP & SCHNEIDER: *Islamische Religionsgemeinschaften und islamischer Religionsunterricht*, 93–100.
- VOELZKOW, HELMUT: ›Neokorporatismus‹. In: UWE ANDERSEN & WICHARD WOYKE (HGG.): *Handwörterbuch des politischen Systems der Bundesrepublik*. Opladen, ⁵2003, 425–428.
- VÄTH, BIRGIT: ›Islamischer Religionsunterricht an staatlichen Schulen – Zwei Modellprojekte zu seiner Etablierung in Niedersachsen‹. In: REICHMUTH ET AL.: *Staatlicher Islamunterricht in Deutschland*, 69–82.
- WALL, HEINRICH, DE: *Die Zukunft des Islam in der staatlichen Ordnung der Bundesrepublik Deutschland und Nordrhein-Westfalen*. Rechtliche Voraussetzungen von Verträgen des Staates mit muslimischen Verbänden. Konsequenzen einer Verleihung des Status’ einer Körperschaft des öffentlichen Rechts an eine muslimische Vereinigung. Rechtsgutachten erstellt im Auftrag des Parlamentarischen Beratungs- und Gutachterdienst des Landtags NRW. Düsseldorf, 2004.
- WATT, WILLIAM MONTGOMERY: ›Conditions of Membership of the Islamic Community‹. *Studia Islamica*, 21 (1964), 5–12.
- WENZEL, UWE JUSTUS: ›Demokratischer Glaube. Ein Vortrag von E.-W. Böckenförde‹. *Neue Zürcher Zeitung*, 30. Oktober 2006 (<http://www.nzz.ch/2006/10/30/fe/articleEM2IW.html>) – Zugriff am 1. 11. 2006.
- WESTFÄLISCHE WILHEMS-UNIVERSITÄT MÜNSTER. CENTRUM FÜR RELIGIÖSE STUDIEN: LEHRSTUHL FÜR RELIGION DES ISLAM: *Studiengang Lehrämter (1. Staatsexamen). »Islamunterricht«*. Studienverlauf – Modulbeschreibungen – Bildung der Gesamtnote. 2005.

- WIMBERLEY, RONALD C. & WILLIAM H. SWATOS, JR.: ›Civil Religion‹. In:
WILLIAM H. SWATOS, JR. (HG.): *Encyclopedia of Religion and Society*. Walnut Creek, CA [u. a.], 1998 <http://hrr.hartsem.edu/ency/civilrel.htm>.
- Zielvereinbarung mit der Universität Münster unterzeichnet / Ministerin Behler: Lehrerausbildung für Islamunterricht ist ein wichtiges Signal*. NRW-Pressemitteilungen, 21. 5. 2002 http://www.presseservice.nrw.de/01_textdienst/11_pm/2002/q2/20020521_02.html – Zugriff am 20. 1. 2005.

Lebenslauf

10. 9. 1971 geboren in Lingen/Ems

1991 Abitur am Graf-Adolf-Gymnasium in Tecklenburg

10/1993–6/2001 Diplom-Übersetzen für Arabisch und Türkisch mit dem Ergänzungsfach
Islamwissenschaft

9/2000–6/2001 Diplomarbeit und -prüfungen; Abschluß am 19. 6. 2001.

Titel der Abschlußarbeit: *Über die Arbeit islamischer Banken*

3/2004–12/2006 Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl Religionswissenschaft /
Islamwissenschaft der Universität Erfurt

7/2004–5/2008 Arbeit an Dissertation.

1 2007–1/2009 Wissenschaftlicher Mitarbeiter in der Forschungsgruppe im Bundesamt
für Migration und Flüchtlinge, Nürnberg.

seit 2/2009 Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Erlanger Zentrum für Islam und Recht
in Europa – EZIRE der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg

Vollständiges Publikationsverzeichnis

- ›Abdal-Hakim Murad, Großbritannien: Vielfältige Tradition statt einfältiger Reform.« In: AMIRPUR, Katajun & Ludwig AMMANN (Hgg.): *Der Islam am Wendepunkt. Liberale und konservative Reformer einer Weltreligion*. Freiburg, ²2006, S. 64–72.
- ›Zwischen Islamwissenschaft und islamischen Wissenschaften – Islamstudien in der wissenschaftlichen Weiterbildung von Lehrern für den islamischen Religionsunterricht in deutscher Sprache.« In: REICHMUTH, Stefan, Mark BODENSTEIN, Michael KIEFER & Birgit VÄTH (Hgg.): *Staatlicher Islamunterricht in Deutschland. Die Modelle in Niedersachsen und Nordrhein-Westfalen im Vergleich*. Münster, 2006, S. 83–94.
- ›Islamische Theologie an deutschen Hochschulen: ein Weg zu einem Islam europäischer Prägung?« In: GRAF, Peter (Hg.): *Religionen in Migration. Grenzüberschreitung als Aufforderung zum Dialog*. Göttingen, 2006, S. 181–195.
- ›Muslime in Europa – (k)eine Migrationsgeschichte.« *Ost-West. Europäische Perspektiven*, 8 (2007) 4, Schwerpunkt: Islam in Europa, S. 243–252.
- ›Islamische Religionspädagogik an der Universität Osnabrück.« In: WEISSE, Wolfram (Hg.): *Theologie im Plural. Eine akademische Herausforderung*. (Religionen im Dialog ; 1) Münster, 2009, 125–132.
- ›Organisational Developments towards Legal and Political Recognition of Muslims in Germany.« In: KREIENBRINK, Axel & Mark BODENSTEIN (eds.): *Muslim Organisations and the State - European Perspectives*. (Beiträge zu Migration und Integration; 1) Nürnberg, 2010, 55–68. (http://www.bamf.de/cln_101/nn_441298/SharedDocs/Anlagen/DE/Migration/Publicationen/Forschung/Forschungsberichte/fb-bd1-muslimische-organisationen.html)
- ›Institutionalisierung des Islams zur Integration von Muslimen.« In: UÇAR, Bülent (Hg.): *Zur Bedeutung der Religion in der Integrationspolitik: Die deutsche Islamdebatte*. Frankfurt a. M., 2010, 349–364.
- ›Form folgt Funktion. Bildungsziele des islamischen Religionsunterrichts und der Wertekonsens.« In: UÇAR, Bülent & Danja BERGMANN (Hgg.): *Islamischer Religionsunterricht in Deutschland. Fachdidaktische Konzeptionen: Ausgangslage, Erwartungen und Ziele*. (Veröffentlichungen des Zentrums für Interkulturelle Islamstudien der Universität Osnabrück ; Bd. 2) Göttingen, 2010, 89–112.

Erklärung gemäß § 11 Abs. 1 Nr. 7 PromO-Phil.Fak.

Hiermit erkläre ich, daß gegen mich wegen eines Verbrechens oder eines vorsätzlichen Vergehens kein Ermittlungs- oder Strafverfahren anhängig ist, und daß ich auch nicht wegen einer solchen Tat rechtskräftig verurteilt bin.

Ehrenwörtliche Erklärung gemäß § 11 Abs. 1 Nr. 8 PromO-Phil.Fak.

Ich erkläre hiermit ehrenwörtlich, dass ich die vorliegende Arbeit ohne unzulässige Hilfe Dritter und ohne Benutzung anderer als der angegebenen Hilfsmittel angefertigt habe; die aus fremden Quellen direkt oder indirekt übernommenen Gedanken sind als solche kenntlich gemacht.

Bei der Auswahl und Auswertung des Materials sowie bei der Herstellung des Manuskripts habe ich keine Unterstützungsleistungen erhalten.

Auch waren an der geistigen Herstellung der vorliegenden Arbeit keine weiteren Personen beteiligt. Insbesondere habe ich nicht die Hilfe eines Promotionsberaters in Anspruch genommen. Dritte haben von mir weder unmittelbar noch mittelbar geldwerte Leistungen für Arbeiten erhalten, die im Zusammenhang mit dem Inhalt der vorgelegten Dissertation stehen.

Die Arbeit wurde bisher weder im Inland noch im Ausland in gleicher oder ähnlicher Form einer anderen Prüfungsbehörde als Dissertation vorgelegt.

Leverkusen, 2010

Mark Bodenstein